

GUSTAF DALMAN

DIE
WORTE
JESU

E R S T E R
B A N D

Class

2260

Book

D1682

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning



Digitized by the Internet Archive
in 2025

DIE WORTE JESU

MIT BERÜCKSICHTIGUNG DES
NACHKANONISCHEN JÜDISCHEN SCHRIFTTUMS
UND DER ARAMÄISCHEN SPRACHE
ERÖRTERT

VON
Hermann
GUSTAF DALMAN *1835*

BAND I
EINLEITUNG UND WICHTIGE BEGRIFFE

ZWEITE AUFLAGE

MIT ANHANG:

A. DAS VATERUNSER

B. NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN

JHC

L E I P Z I G

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

I 9 3 0

226Q
D168.2

90839

Alle Rechte,
auch das Übersetzungsrecht,
vorbehalten

UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARY
ANN ARBOR, MICH.

Printed in Germany
Druck von August Pries, Leipzig

Vorwort.

Zu der neuen Ausgabe dieses Buches, welche die erste Auflage von 1898 ersetzen soll, habe ich Folgendes zu bemerken. S. 1—280 sind ein von Druck- und Schreibfehlern gereinigter Abdruck der ersten Auflage. Die der ersten Auflage S. 281—309 beigegebenen „Messianischen Texte“, welche der Verlag noch gesondert zur Verfügung hat, sind weggelassen, obwohl die Texte der hebräischen Gebete S. 299—307 noch immer von wesentlicher Bedeutung sind und besonders dem Leser des sogleich zu erwähnenden neuen Anhangs bekannt sein sollten. Neu hinzugekommen ist als Anhang erstlich eine Behandlung des Vaterunsers unter dem Gesichtspunkt eines aramäischen Originals und seines Verhältnisses zu zahlreichen jüdischen Parallelen, zweitens eine Reihe von Berichtigungen und Ergänzungen zur ersten Auflage, welche sich in den Text nicht aufnehmen ließen¹. Man wird nicht erwarten, daß alle Einzelheiten der in den letzten dreißig Jahren erschienenen einschlägigen Literatur berücksichtigt werden. Ich wollte vor allem das Sachmaterial vervollständigen, und bei einigen wichtigen Fragen meine veränderte Stellungnahme begründen, nur Einiges davon hat die englische Übersetzung des Buches von D. M. Kay, Edinburg 1902 erschienen, schon mitgeteilt. Den Schluß bilden einige Verbesserungen zu „Jesus-Jeschua“ (s. u.).

Zu den sprachlichen Vorarbeiten für dies Werk, welche ich bei der ersten Auflage nennen konnte, ist seitdem gekommen die zweite Auflage meiner „Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch“ (Leipzig, J. C. Hinrichs 1905), der „Aramäischen Dialektproben“ (Leipzig, J. C. Hinrichs 1927) und des „Aramäisch-neuhebräischen Handwörterbuchs“ (Frankfurt a. M., J. Kauffmann 1922). Als ein

¹ Zu welchen Zeilen auf den Seiten 1—280 Nachträge und Berichtigungen gemacht worden sind, ist durch ein Sternchen * am Anfang der betr. Zeile kenntlich gemacht.

zweiter Band von Worte Jesu, Bd. I ist anzusehen „Jesus-Jeschua“ (Leipzig, J. C. Hinrichs 1922) mit „Ergänzungen und Verbesserungen“ welche im gleichen Verlage 1929 erschienen, s. auch die englische Übersetzung von Paul P. Levertoff, London 1929. Daß ich vierzehnjährigen Aufenthalt in Palästina für das Verständnis des Lebens Jesu fruchtbar machen wollte, zeigt das Buch „Orte und Wege Jesu, in dritter Auflage bei C. Bertelsmann in Gütersloh 1924 erschienen, französische Übersetzung des revidierten Textes unter dem Titel „*Itinéraires de Jésus, Topographie des Évangiles*“ von J. Marty, Paris 1930. Auch da sind an siebzehn Stellen Worte Jesu in jüdisch-aramäische Form zurückgeführt, außerdem Matth. 13, 4—8 in „Viererlei Acker“, Palästinajahrbuch 1926, 120ff.

Bei der Korrektur hat mich Herr Cand. theol. R. Sander freundlich unterstützt.

Greifswald, Palästinainstitut,
Ostern 1930.

Gustaf Dalman.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

	Seite
I. Das Aramäische als Sprache der Juden	1
II. Die schriftstellerische Verwendung des Hebräischen	10
III. Die Semitismen der synoptischen Evangelien	13
IV. Einige Hebraismen und Aramaismen	16
V. Vermeintliche Beweise für ein hebräisches Urevangelium	34
VI. Zeugnisse für ein aramäisches Urevangelium	45
VII. Unsere Aufgabe und die Vorarbeiten	57
VIII. Die Wahl des Dialektes	63

Wichtige Begriffe.

I. Die Gottesherrschaft.

A. Himmelsherrschaft, Gottesherrschaft, Herrschaft	75
B. Die jüdische Verwendung des Begriffs	79
C. Die Verwendung im Munde Jesu	83
1. Die Gottesherrschaft ist Inhalt einer Verkündigung	84
2. 3. Die Gottesherrschaft wird als eintretender Zustand betrachtet	87
4. Die Gottesherrschaft ist eine Zuständigkeit, innerhalb deren Menschen sich befinden	90
5. Die Gottesherrschaft ist eine Zuständigkeit, in welche Menschen gelangen	95
6. Die Gottesherrschaft ist ein Gut	99
Die jüdischen Aussagen über Präexistenz	105
7. Die Messias Herrschaft	108
8. Abschliessende Erörterung	109
Anhang A. Lk. 16,16; Mt. 11,12 f.	113
Anhang B. Lk. 17,20 f.	116

II. Der künftige Aeon, der Aeon.

1. Der Thatbestand in den Reden Jesu	120
2. Entstehung der Redeweise	121
3. Das blossе $\acute{o} \alpha\iota\omega\nu$	125

III. Das ewige Leben, das Leben.

1. Der Thatbestand in den Reden Jesu	127
2. Der jüdische Sprachgebrauch	127

— VI —

	Seite
3. Die damit verbundenen Verba	129
4. Das blossе ἡ ζωή	129
5. Der Inhalt des Begriffs	131

IV. Die Welt.

1. Schriften, welche den Ausdruck noch nicht kennen	132
2. Der Thatbestand bei den Synoptikern	136
3. Zeugnisse für die Anwendung des Begriffes „Welt“	138
4. Die neue Welt	145

V. „Der Herr“ als Gottesbezeichnung.

1. Kein im gewöhnlichen Gebrauch befindlicher Gottesname	146
2. Ersatz für das Tetragramm	149

VI. Der Vater im Himmel.

1. Der israelitisch-jüdische Sprachgebrauch	150
2. Der Sprachgebrauch Jesu	155

VII. Andere Gottesbezeichnungen.

1. Gott	159
2. Der Höchste	162
3. Der Gebenedeite	163
4. Die Kraft	164
5. Der Heilige	165
6. Der Barmherzige	167

VIII. Vorsichtige Redeweisen von Gott.

1. Die Stimme	167
2. Schwur beim Himmel	168
3. Lohn, Schätze im Himmel	169
4. Angeschrieben im Himmel	171
5. Vor den Engeln, vor Gott	171
6. Im Himmel gebunden, gelöst	174
7. Der Himmel	178
8. Vom Himmel	179
9. Hosanna in der Höhe	180
10. Von der Höhe	182
11. Passive Konstruktion	183
12. Amen	185
13. Das Wohnen, die Herrlichkeit, das Reden	187
14. Der Ort	189
15. Abschliessendes	190

IX. Der Menschensohn.

1. Die sprachliche Form des Ausdrucks	191
2. Kein gangbarer jüdischer Messiasname	197
3. Keine bedeutungslose Redeweise	204

	Seite
4. Eine ausschliessliche Selbstbezeichnung Jesu	206
5. Die Bedeutung der Bezeichnung für die Synoptiker	208
6. Die Bedeutung der Bezeichnung für Jesus	210
Anmerkung. Keine gegensinnige Bezeichnung	218

X. Der Sohn Gottes.

1. Psalm 2 in der jüdischen Litteratur	219
2. Jesu Bezeichnung als Gottessohn durch andere Menschen	224
3. Die Gottesstimme bei Taufe und Verklärung	226
4. Jesu Selbstzeugnis	230
5. Der Sinn der Bezeichnung für die Synoptiker	236

XI. Christus.

1. Die Bezeichnung im jüdischen Gebrauch	
a. Herkunft und Form	237
b. Sinn und Inhalt der Bezeichnung	241
c. Die Präexistenzvorstellung	245
2. Die Bezeichnung Jesu als Messias	248
3. Jesu eigenes Bekenntnis zur Messiaswürde	250

XII. Der Sohn Davids.

1. Jüdische Herleitung des Messias von David	260
2. Jesu davidische Abstammung	262

XIII. „Der Herr“ als Bezeichnung Jesu.

1. Der jüdische Sprachgebrauch	266
2. Der Thatbestand bei den Synoptikern	269

XIV. „Meister“ als Bezeichnung Jesu.

1. Der jüdische Sprachgebrauch	272
2. Der Gebrauch bei den Synoptikern	276

Anhang.

A. Das Vaterunser.	
Einleitendes	283
1. Der Vater im Himmel	296
2. Der Name Gottes	304
3. Die Königsherrschaft Gottes	310
4. Der Wille Gottes	314
5. Das Brot des Menschen	321
6. Die Schuld des Menschen	334
7. Die Versuchung	344
8. Das Böse	347
9. Die Schlussbenediction	360
B. Nachträge und Berichtigungen	
zu S. 1—280	366
zu Jesus-Jeschua S. 138f. 141. 207	401

Benützte Textausgaben.

A. Apokryphen.

H. B. Swete, The Old Testament in Greek I—III, 1887—1894; *O. F. Fritzsche*, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, 1871; *de Lagarde*, Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace, 1861.

Sirach: hebr. Text, 39, 15—49, 11, Ausg. v. *A. E. Cowley* u. *A. Neubauer*, 1897, v. *R. Smend*, 1906; 49, 12—50, 22, Ausg. v. *S. Schechter*, Jew. Quart. Rev. X (1898) 197—206.

Tobit: aram., hebr. und latein. Text, Ausg. v. *A. Neubauer*, 1878; hebr. Texte, Ausg. v. *M. Gaster*, 1897.

Zusätze zu Daniel: aram. Text, Ausg. v. *M. Gaster*, 1895.
Kautzsch, Die Apokryphen des A. T., 1900.

B. Pseudepigraphen.

Psalmen Salomo's: Ausg. v. *H. E. Ryle* u. *M. R. James*, 1891, von *O. v. Gebhardt*, 1895.

Jubiläenbuch: Übersetzung v. *R. H. Charles*, Jew. Quart. Rev. VI (1894) 184 ff. 710 ff. VII (1895) 297 ff.

Henochbuch: Übersetzung v. *G. H. Schodde*, 1882, v. *R. H. Charles*, 1893; griech. Text., *A. Lods*, 1892.

Assumptio Mosis: Ausg. v. *R. H. Charles*, 1897.

Baruchapokalypse: syr. Text v. *A. M. Ceriani*, 1871; Übersetzung v. *R. H. Charles*, 1896.

4 Esra: syr. Text, Ausg. v. *A. M. Ceriani*, 1868; lat. Text, Ausg. v. *R. L. Bensly* u. *M. R. James*, 1895.

Testamente der XII Patriarchen: griech. Text, Ausg. v. *R. Sinker*, 1869. 1879; hebr. Übers. (Naphtali), Ausg. v. *M. Gaster*, 1894.

Sibyllin. Orakel: Ausg. v. *A. Rzach*, 1891.

Testament Abrahams: Ausg. v. *M. R. James* u. *W. E. Barnes*, 1892.

Slavonisches Henochbuch: Ausgabe v. *W. R. Morfill* und *R. H. Charles*, 1896.

Kautzsch, Die Pseudepigraphen des A. T., 1900.

C. Targume.

Onkelos: Sabbioneta 1557 (im Original).

Jerusal. Targume z. Pentateuch: Venedig 1591, Berlin 1899, 1903.

Propheten- und Hagiographen-Targum: Rabbin. Bibel, Venedig 1517, Venedig 1525, Venedig 1548, Basel 1618. Josua, Richter, Berlin 1899 1900. Jeremia, Halle 1902. Ezechiel, Strassburg 1902. Ruth, Berlin 1898 Koheleth, Bresláu 1905.
Targum scheni zu Ester: Ausg. v. *L. Munk*, 1876, v. *M. David* 1898.

D. Rechtsliteratur.

Mischna: Ausg. Riva di Trento 1559, Mantua 1561, Cambridge (*W. H. Lowe*) 1883.

Tosephta: Ausg. Sabbioneta 1555, Pasewalk (*M. S. Zuckermann*) 1881.

Jerus. Talmud: Ausg. Venedig 1524; Trakt. Berachoth, Ausg. Mainz (*M. Lehmann*) 1875.

Babylon. Talmud: Trakt. Taanith, Ausg. Pesaro (um 1511); Sanh., Sot., Nidd., Erub., Zeb., Men., Bechor., Meil., Kinn., Midd., Tam., Tehar, Ausg. Venedig 1520—23; Schebu., Eduj. Ab., Horaj., Mo. kat., Jebam., Erach., Tem., Kerit., Ned., Naz., Teh., Kod., Ausg. Venedig 1526—29; — für den ganzen Talmud, Ausg. Wien 1840—47; *R. Rabinovicz-H. Ehrentreu*, Variae Lectiones, 1867—97.

Aboth de Rabbi Nathan: Ausg. Wien (*S. Schechter*) 1887.

E. Midraschim.

Mechilta: Ausg. Konstantinopel 1515, Wien (*J. Weiss*) 1865, Wien (*M. Friedmann*) 1870. Mech. de-R. Simon ben Jochaj (*D. Hoffmann*) 1906.

Siphra: Ausg. Venedig 1545, Wien (*J. Weiss*) 1862.

Siphre: Ausg. Venedig 1545, Wien (*M. Friedmann*) 1864, Midr. Tann. z. Dt. (*D. Hoffmann*) 1909.

Midrasch Rabba zum Pentateuch: Ausg. Konstantinopel 1512, Venedig 1545, Saloniki 1593.

Midrasch chamesch Megilloth: Ausg. Pesaro 1519, Venedig 1545, Saloniki 1593, Wilna 1897. Midr. Echa, Wilna 1899.

Agadath Schir ha-Schirim: Ausg. v. *S. Schechter*, Jew. Quart. Rev. VI (1894) 672 ff., VII (1895) 145 ff. 729 ff., VIII (1896) 289 ff.

Midrasch Tanchuma: Ausg. Venedig 1545, Mantua 1563, Wilna (*S. Buber*) 1885.

Midrasch Tehillim: Ausg. Konstantinopel-Saloniki 1512—15, Venedig 1546, Wilna (*S. Buber*) 1891.

Midrasch Schemuel: Ausg. Konstantinopel 1517, Venedig 1546, Krakau (*S. Buber*) 1893.

Midrasch Mischle: Ausg. Venedig 1546, Wilna (*S. Buber*) 1893.

Pesikta: Ausg. Lyck (*S. Buber*) 1868.

Pesikta Rabbati: Ausg. Wien (*M. Friedmann*) 1880.

Pirke Rabbi Eliezer: Ausg. Venedig 1544.

Tanna de-be Elijahu: Ausg. Venedig 1598.

Jalkut Schimoni: Ausg. Saloniki 1521—26.

Jalkut Machiri: Jesaja, Ausg. Berlin (*J. Spira*) 1894, Psalmen (*S. Buber*) 1899.

F. Liturgisches.

Siddur: Seder Rab Amram, Ausg. Warschau 1865, Maimonides in Mischne Thora, Ausg. Venedig 1524, Siddur Hegjon Leb v. *L. Landshuth*, Königsberg 1845, Seder Abodath Jisrael v. *S. Baer*, Rödelheim 1868.

Machzor, Deutscher Ritus: Ausg. Cremona 1560, Venedig 1568, Venedig 1714—19.

Polnischer Ritus: Ausg. Sulzbach 1699, Amsterdam 1736.

Französischer Ritus: Machzor Vitry, Ausg. Berlin 1893—97.

Sephardischer Ritus: Ausg. Livorno 1845—46.

Römischer Ritus: Ausg. Bologna 1541.

Romanischer Ritus: Ausg. Konstantinopel 1520.

Jemanitischer Ritus: zwei Handschriften im Besitz von Dr. Chamizer-Leipzig, Nr. I vom J. 1659, Nr. II 16—17. Jahrh.

Einleitung.

I. Das Aramäische als Sprache der Juden.

Nachdem in neuerer Zeit öfters der Beweis dafür geführt worden ist,¹ dass die von den „Hellenisten“ zu unterscheidenden „Hebraisten“,² d. h. die „hebräisch“ sprechenden Juden Palästina's, in Wirklichkeit nicht hebräisch, sondern aramäisch sprachen, erscheint es überflüssig, alle hierher gehörenden Einzelheiten aufs neue zu erörtern. Indem für sämtliche im Neuen Testament und bei Josephus vorkommenden aramäischen Ausdrücke auf meine „Grammatik des jüd. pal. Aramäisch“ verwiesen wird, muss aber doch das wichtigste hier in Frage kommende Beweismaterial kurz zusammengefasst werden.

1. Die im zweiten nachchristlichen Jahrhundert als uralte vorausgesetzte Sitte der aramäischen Übersetzung des hebräischen Pentateuchtextes in den Synagogen der Hebraisten Palästinas. *M. Friedmann*, Onkelos und Akylas (1896) 58 ff. 81 f., hält noch fest an der traditionellen Meinung, dass schon Esra eine aramäische Übersetzung der Tora gehabt habe. Darin irrt er. Aber das hohe Alter der Targum-sitte ist unbestreitbar. Sie steht um das Jahr 200 so fest, dass die Mischna sie nicht einschränkt, sondern sich nur mit der näheren Festsetzung der Einzelheiten befasst, Meg. IV 5. 7. 11. Dass man auch privatim den Gesetzestext nicht ohne die traditionelle Übersetzung lesen sollte, wurde im dritten Jahrhundert — von Jehoschua ben Levi seinen Söhnen — empfohlen.³ Nicht die praktische Notwendigkeit war dabei massgebend, sondern die

* 1 S. zuletzt *Th. Zahn*, Einleitung in das Neue Testament I (1897) 1—24.

2 *Ap. 6*, 1 Ἑβραῖοι.

3 b. Ber. 8^a, vgl. *W. Bacher*, Agada der paläst. Amoräer I 141. Dass auch das Targum dabei „gelesen“ werden sollte, sodass der Besitz von Schrifttargumen vorausgesetzt wäre, ist übrigens aus dem Ausdruck nicht zu schliessen.

Unverbrüchlichkeit des Brauches, wonach Bibeltext und Targum unzertrennlich sind. Es muss aber eine Zeit gegeben haben, in welcher eine zwingende Notwendigkeit diese die Bedeutung des Bibeltextes verringernde Sitte schuf, also eine Zeit, in welcher der hebräische Text von den Synagogenbesuchern nicht verstanden worden wäre. Dass auch geschriebene Targume in der Zeit Christi vorhanden waren, ist vielleicht zu schliessen aus der Erzählung,¹ wonach Gamaliel I. ein Hiobtargum beim Tempelbau vermauern liess, wenn nämlich dies Targum aramäisch und nicht griechisch geschrieben war. Auch Gamaliel II. soll ein Exemplar desselben Targums gesehen haben.² Doch folgt daraus nicht, dass solche Targume weit verbreitet waren, am allerwenigsten, dass sie jedermann im Hause gehabt hätte. Nur hörte man im Gottesdienst die heilige Schrift nicht ohne die aramäische Übersetzung, welche nach Meg. IV 4 beim Pentateuch nach jedem Verse, bei den Propheten nach je drei Versen folgen sollte.

2. Die durch Josephus und das Neue Testament bezeugten aramäischen Bezeichnungen für Volksklassen und Feste. Es sei genannt: Φαρισαῖοι³ = פְּרִישָׁא (hebr. wäre * פְּרוּשִׁים „Pharisäer“, Χααναταί (Jos. Antt. III 7, 1) = כְּהֲנִיָּא (hebr. כֹּהֲנִים „Priester“, ἀραβάρχης, ἀραβάρχης (ebenda), l. χαναράβης⁴ = כְּהֵנָּא רַבָּא (hebr. תִּכְתֵּן הַגָּדוֹל „Hoherpriester“, πάσχα = פֶּסַחָא (hebr. פֶּסַח „Passah“, ἀσπερά (Antt. III 10, 6) = עֲצֵרְתָּא (hebr. עֲצֵרֶת) * „Pfingsten“, Φρουραία, Φρουραί = פּוּרְיָא (hebr. פּוּרִים) „Purim“ σάββατα = שַׁבְּתָא (hebr. שַׁבָּת) „Sabbat“.

3. Der Gebrauch der aramäischen Sprache im Tempel. Dafür spricht die alte Überlieferung, wonach Johannes Hyrkan im Heiligtum eine Gottesstimme in aramäischer Sprache

¹ b. Sabb. 115^a, j. Sabb. 15^c, Tos. Sabb. XIII 2, Sophr. V 15.

² S. dieselben Stellen ausser j. Sabb. 15^c.

³ Zahn, Einl. in d. N. Test. I 23, macht geltend, dass der Plural פְּרִישָׁא der griechischen Form Φαρισαῖοι zu Grunde liege, weil die Endung αῖοι einen semitischen Auslaut auf *i* oder *aj* voraussetze, aus פְּרִישָׁא würde man Φαρισαῖος gemacht haben. — Zwingend ist dies nicht, denn Φαρισαῖος wäre als Parteiname nicht brauchbar gewesen, und die griechische Sprache bildet ebensowohl von Ἀρίσσεια Ἀρισσαῖος wie von Ἀθηναίαι Ἀθηναῖος. Aber allerdings ist wahrscheinlich, dass die Bildung des griechischen Φαρισαῖοι sich an den öfters gehörten Plural det. פְּרִישָׁא anschloss. Übrigens musste hier auch die Analogie von Σαδδουκαῖοι mitwirken, welches auf צְדִיקַי, det. צְדִיקָא, pl. det. צְדִיקָא zurückgeht.

⁴ S. Wellhausen, Isr. u. Jüd. Gesch. 161.

ertönen hörte, j. Sot. 24^b, vgl. Antt. XIII 10, 3.¹ Nach Schek. V 3, VI 5 sind im Tempel die Bezeichnungen auf den Marken für die Trankopfer und auf den Opferstöcken aramäisch gewesen. Jetzt ist zwar ein Teil der Bezeichnungen im Mischnatext hebräisch mitgeteilt. Aber die Anwendung des Aramäischen bei den übrigen ist bei Dingen des Tempeldienstes so auffallend, dass man diese Sprache als die an dieser Stelle allein ursprüngliche betrachten muss.

4. Alte offizielle Schriftstücke in aramäischer Sprache, nämlich erstlich das zuerst in der Zeit des Aufstandes gegen die Römer (66—70 n. Chr.) redigierte Verzeichnis der Tage, an welchen nicht gefastet werden darf, die „Fastenrolle“, zweitens die Sendschreiben Gamaliel's II (um 110 n. Chr.) an die Juden von Südjüdäa, Galiläa und Babylonien. Beides war für das jüdische Volk und zwar in erster Linie Palästina's bestimmt. Über die Fastenrolle s. meine Schrift „Aramäische Dialektproben“ 1—3, 32—34, vgl. Jüd. Monatsschr. XLI 326 und Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 7 f. Die Sendschreiben Gamaliel's, mitgeteilt in „Aram. Dialektproben“ 3, werden vom palästinischen Talmud Sanh. 18^d, und danach von Graetz,² Dérenbourg,³ Neubauer⁴ und Büchler⁵ von dem ersten Gamaliel hergeleitet, aber mit Unrecht, da die darin vorausgesetzten vier Gruppen der Juden (Ober- und Untergaliläa, Darom [südwestl. Jüdäa], Babel) auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems weisen.

5. Die Sprache der öffentlichen Dokumente bei Kauf, Verpachtung, Schuld, bedingtem Eheversprechen, Eheverweigerung, Eheverschreibung, Scheidebrief, Ablehnung der Schwagerehe. Die Mischna teilt die für die juristische Giltigkeit wichtigen entscheidenden Formeln dieser Dokumente zumeist aramäisch mit und giebt dadurch zu erkennen, dass diese Sprache die übliche war. Die Belegstellen s. Gramm. d. jüd.-pal. Ar. ²9 f. Da es keine Vorschrift dafür giebt, in welcher Sprache solche Doku-

¹ Vgl. Dérenbourg, *Essai sur l'histoire de la Palestine* 74, Büchler, *Die Priester und der Cultus* (1895) 62 f.

² Graetz, *Geschichte der Juden* III 373.

³ Dérenbourg, *Essai sur l'histoire* 242.

⁴ *Studia Biblica* (Oxford 1885) 49.

⁵ Büchler, *Die Priester und der Cultus* 63.

mente abgefasst sein müssen, fällt es nicht auf, dass die Mischna auch zuweilen hebräische Formeln nennt, so Gitt. IX 3. 5 für Scheidebrief und Freiheitsbrief, Keth. IV 12; IX 1. 5 für die Eheverschreibung. Wie belanglos dabei die Wahl der Sprache ist, sieht man Keth. IV 12, wo für Jerusalemer und Galiläer eine aramäische Formel mitgeteilt wird, für die Judäer aber eine hebräische, nicht etwa, um den Sprachunterschied hervorzuheben, sondern wegen des verschiedenen Inhalts der Formeln. — Zu den öffentlichen Dokumenten sind übrigens eigentlich auch zu rechnen die schon erwähnten Sendschreiben des Patriarchen Gamaliel II. und die Fastenrolle.

Fraglich ist es, wie es mit der Sprache einer ehemals in Jerusalem gefundenen Geschlechterrolle (מגילת ייחוסין) gestanden hat. Nach der Mitteilung des palästinischen Amoräers Levi (um 300 n. Chr.)¹ wäre sie aramäisch geschrieben gewesen. Wenigstens wird ein Satz daraus in dieser Sprache mitgeteilt. Der jetzt durch Zusätze entstellte Inhalt würde sie übrigens erst dem Ende des ersten Jahrhunderts zuweisen. Aber Jeb. IV 13 sagt Schimeon ben Azzaj (um 110), dass er selbst ein Geschlechtsregister in Jerusalem gefunden habe, in welchem von jemandem die — hebräische — Formel gebraucht wurde: מִמֶּנִּי מֵאִשָּׁתִּי „Bastard von einer Ehefrau“.² Ob dies Geschlechtsregister das von Levi gemeinte war, lässt sich zwar nicht mit Bestimmtheit sagen. Aber es ist wahrscheinlich und somit die Sprache desselben zweifelhaft.

6. Die für die Zeit Jesu feststehende Annahme der aramäischen Schrift an Stelle der althebräischen für den Bibeltext. Der Wechsel der Schrift hat den Wechsel der Sprache zur natürlichen Voraussetzung. Der übliche Beweis aus Mt. 5, 18, wonach λῶτα der kleinste Buchstabe, ist freilich hinfällig. Waw und Jod hatten damals beide einen langen perpendikulären Strich. Das Jod unterschied sich dadurch, dass es oben noch ein Häkchen hatte, war also eigentlich grösser als das Waw. Das Original redete wie Lk. 16, 17 nur von „einem Häkchen“ (μία κεφαλαί), oder allenfalls von dem Häkchen des Jod wie Schem.R. 9 (während Vaj.R. 19, indem es die spätere

¹ S. j. Taan. 68a, Ber.R. 98, vgl. Büchler, Die Priester und der Cultus 41 f.

² H. Laible, Jesus Christus im Talmud 31 f., bezieht das mit Unrecht auf Jesus. Es handelt sich nur um die Bestimmung des Begriffes „Bastard“. b. Jeb. 49^b wird das gefundene Schriftstück mit unechten Zusätzen noch weiter ausgestattet.

Schreibweise voraussetzt, das Jod selbst nennt). Die Nennung des יֹד bei Matthäus wird auf griechische Leser berechnet sein. Für sie war das Jota in der That der kleinste Buchstabe. Statt auf Mt. 5, 18 muss vielmehr verwiesen werden auf die Thatsache, dass das Judentum des zweiten Jahrhunderts den Bibeltext nur in „assyrischer“, d. h. aramäischer Schrift besass und sich darin von den Samaritanern unterschied, und weiter darauf, dass schon die alexandrinische Übersetzung auf hebräischen Texten in dieser Schrift beruht.¹

7. Die Syntax und der Wortvorrat des Mischna-Hebräischen, welches sich erweist als von aramäisch-denken- den Juden geschaffen. *M. Friedmann* sagt in seinem „Onkelos und Akylas“ S. 88 mit Recht: „Der grösste Teil des rabbinischen Wortschatzes ist in seinen Sprachformen und Redensarten hebrai- siertes Aramäisch.“² Für das erstere sei besonders daran erinnert, dass das Imperfectum mit dem Waw consecutivum aus dem Gebrauch verschwunden ist, und dass die Neigung besteht, das Particip als Präsens zu verwenden.³

8. Die Bezeichnung des Aramäischen als „hebräisch“. Josephus hat zwar nach Antt. X 1, 2; XII 2, 1 Sprache und Schrift der „Syrer“ von der „hebräischen“ wohl zu unterscheiden gewusst. Trotzdem macht er zwischen hebräischen und aramäischen Wörtern keinen Unterschied. Nach Antt. I 1, 1. 2 gehören σάββατα und Ἀδάμ der „hebräischen“ Sprache an, aber auch ἀσαρθά ist nach Antt. III 10, 6 Bezeichnung der „Hebräer“. Das „Hebräische“, in welchem Josephus zu den Jerusalemern nach Bell. Jud. VI 2, 1 redet, nennt er Bell. Jud. V 9, 2 sogar ἡ πατριος γλώσσα, obwohl doch nach Lage der Umstände hier nur das Aramäische zu er- warten ist. Auch im Johannesevangelium sind die aramäischen Ausdrücke Βηθσδαί, Γαββαθαῖ, Γολγοθαῖ, Παββουρί „hebräisch“ nach 5, 2; 19, 13. 17; 20, 16. Mit der „hebräischen Sprache“, in welcher nach Apg. 21, 40; 22, 2 Paulus zu den Jerusalemern, nach 26, 14 Jesus zu Paulus redete, wird das Aramäische gemeint sein. Ἑλληνισταί und Ἑβραῖοι sind nach Apg. 6, 1 die Bezeichnungen der beiden durch die Sprache geschiedenen Teile des jüdischen Volkes gewesen, obwohl Σορισταί dem Ἑλληνισταί genauer ent-

¹ S. dafür z. B. *S. R. Driver*, Notes on the hebrew text of the books of Samuel (1890) LXV ff.

² S. auch *A. Geiger*, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah (1845) I 3, *J. H. Weiss*, Mischpat lešchön ha-Mischnā (1867) 2 f.

³ *A. Geiger*, a. a. O. I 40.

sprochen hätte. Ist es aber möglich gewesen, das Aramäische als „hebräisch“ zu bezeichnen, so ist klar, dass das Aramäische die gewöhnliche Sprache dieses Volks in jener Zeit gewesen sein muss, soweit nicht griechisch gesprochen wurde.

Alle genannten Thatsachen erlauben nicht, einen Unterschied zwischen Judäa und Galiläa zu machen, als hätte man in dem ersteren wenigstens teilweise hebräisch gesprochen. A. Neubauer hat in seinem sehr der Revision bedürftigen Aufsätze „The dialects of Palestine in the time of Christ“¹ die Behauptung aufgestellt: „In Jerusalem, und vielleicht auch im grösseren Teile Judäa's, war das modernisierte Hebräisch und ein reinerer aramäischer Dialekt bei der Mehrheit der Juden im Gebrauch; die Galiläer und die jüdischen Einwanderer aus den benachbarten Gegenden verstanden nur ihren eigenen Dialekt (der natürlich dem Aramäischen nahe verwandt war) und ausserdem einige geläufige hebräische Ausdrücke, wie Sprichwörter und Gebete“. Für alle drei Teile dieser Behauptung fehlt jeder zulängliche Beweis. Weder der dem Aramäischen nur verwandte Dialekt der Galiläer, noch das reinere Aramäisch der Judäer und das modernisierte Hebräisch der letzteren sind wirklich erweislich. Auf zum mindesten vorwiegende Herrschaft des Aramäischen in Judäa lassen mit Sicherheit schliessen die Jerusalem und seiner Umgebung angehörenden Ortsbezeichnungen: Ἀκελαμάχ (אֶקֶלֶמָךְ), Βηθεοδᾶ (בֵּית־עֹדָה), Βηθζαθά, Βηζεθά (בֵּית־זַתָּה), Γαββαθᾶ (גַּבְבַּתָּה), Γολγοθᾶ (גִּלְגֹּתָה), Ὀπλα, Ὀφλᾶς (אֶפְלָס), Σαφείν (שָׁפַיִן), Χαφenaθά (חַפְנָתָה). Für die Erklärung der Worte werde auf meine Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch verwiesen. Nachgetragen sei hier, dass * Γαββαθᾶ daselbst S. 108 unrichtig erklärt ist. גַּבְבַּתָּה, das eigentlich die Kahlheit am Vorderkopf bezeichnet, war eine passende Benennung des freien Platzes vor der Antoniaburg, welche als Richtstätte diente. Χαφenaθά (1 Makk. 12, 37) fehlt in der Grammatik. Zu vergleichen ist wohl das biblische בֵּין הַחֲמַתִּים 2 Kön. 25, 4, das von Onkelos Gen. 23, 17 für מִכְפֶּלֶת angewandte אֶפְלָס und für die Vertauschung von n und l der Name Πουβήλος bei Josephus für das biblische רֹאבֵן und Ξένιος Antt. XI 5, 4 für den Monatsnamen רֶקֶב. — Daneben findet sich dann auch eine hebräische Bezeichnung wie diejenige, welche das Grundstück am Ölberge trug, auf welchem Jesus in der Nacht des Verrats verweilte. Mag man die Lesart Γεθσημανεῖ (= גֶּת־שֶׁמֶן)

¹ Studia Biblica (Oxford 1885) 39—74.

* für שְׁמֹנִים (נַת שְׁמֹנִים) voraussetzen, wie ich Gramm. d. jüd.-pal. Ar. 152 gethan, oder auf Grund der Lesarten γεσσημανεί, γησαμανεί an גִּיא שְׁמֹנִי (= גִּיא שְׁמֹנִים Jes. 28, 1) denken, immer ist die Benennung hebräisch und nicht aramäisch. Aber daraus folgt nicht, dass hebräisch eine Sprache des Verkehrs gewesen ist. Dass die mit der Mischna beginnende rabbinische Litteratur Männer der vorchristlichen und christlichen Zeit oft hebräisch und nicht aramäisch reden lässt, beweist nichts für die wirklich von ihnen gebrauchte Sprache. Man könnte sonst durch eben solche „Zeugnisse“ den Beweis führen, dass die Umgangssprache der Juden auch in Galiläa stets die hebräische gewesen ist. Bei dem von Juda dem Ersten, dem Autor der Mischna, ausdrücklich ausgesprochenen Gegensatze gegen das Aramäische¹ ist von vorn herein anzunehmen, dass diese Sprache aus den alten Traditionen so viel als möglich verdrängt wurde. Sehr bedeutsam sind deshalb alle trotzdem übrig gebliebenen aramäischen Zeugnisse aus alter Zeit. Die hebräische Gestalt irgend einer Tradition beweist für den mündlichen Gebrauch des Hebräischen in alter Zeit nichts. Büchler² kann mit der Annahme Recht haben, dass die Sprache im Tempel und beim Opferdienste aramäisch war. Wenn er aber glaubt, daraus, dass in den Schilderungen der Mischna in den Traktaten Joma, Sukka, Tamid, Middoth vom Tempeldienste die Priester hebräisch reden, schliessen zu müssen, dass man in der Aufstandszeit von 63—70 n. Chr. das Aramäische aus dem Tempel verdrängt habe, so fehlt für diesen Schluss die entsprechende Grundlage. In jedem Fall ist die Annahme von A. Resch, dass das Hebräische die Sprache der Mutter Jesu als einer Südpalästinenserin gewesen sei,³ grundlos.

Für Galiläa aber kommt das Hebräische überhaupt nicht ernstlich in Frage. Zur Zeit der Erhebung der Makkabäer war die dortige jüdische Bevölkerung so unbedeutend, dass 3000 Mann unter Simon sie um 163 v. Chr. nur dadurch von ihren feindlich gesinnten Nachbarn schützen konnten, dass sie dieselbe nach Judäa führten.⁴ Johannes Hyrkanus (135—105) scheint dann Galiläa erobert und gewaltsam judaisiert zu haben, sodass Ari-

¹ b. Sot. 49^b: „Wozu mir das Sursi in Palästina? entweder die heilige Sprache oder griechisch!“ Zu „Sursi“ s. Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 22f.

² A. Büchler, Die Priester und der Cultus 64 ff.

³ A. Resch, Aussercanonische Paralleltex te IV 224, Das Kindheits-evangelium 323.

⁴ 1 Makk. 5, 20—23.

stobul I. dies Werk in Ituräa fortsetzen konnte.¹ Judäische Familien müssen sich dann wieder dort in grösserer Zahl angesiedelt haben, welche sich vielfach mit den judaisierten Landesbewohnern vermischten, sodass zur Zeit des Josephus die vorwiegende Bevölkerung Galiläa's insgesamt als „jüdisch“ erscheint. Unter solchen Verhältnissen war hier an die hebräische Sprache nicht zu denken, auch nicht in dem kleinen Nazareth, von welchem mit Unrecht Abgelegenheit vom Weltverkehr behauptet wird. Es hatte ja Zippori, die damalige Hauptstadt Galiläa's, auf der einen Seite und die Städte Japha und Kesalot in nächster Nähe auf der anderen Seite, und lag selbst an dem wichtigen Verkehrswege, der von Zippori zur Ebene Megiddo und weiterhin nach Caesarea führte. Jesu Reden selbst machen auch durchaus nicht den Eindruck, als sei er in ländlicher Einsamkeit und Abgeschlossenheit aufgewachsen. Wahr ist nur, dass er wie die Galiläer überhaupt dort wenig Berührung mit der Schriftgelehrsamkeit gehabt haben wird. Das bedeutete aber, dass er auch

* von dieser Seite nicht mit dem Hebräischen in Berührung kam.

* Die Sprache des häuslichen synagogalen Gebets und die Sprache der das tägliche Leben durchziehenden Benediktionen könnte hebräisch gewesen sein. Aber das aramäische Kaddischgebet und die ausdrückliche Erklärung der Mischna Sot. VII 1, dass neben anderem die tägliche Lesung des Schema, das tägliche Gebet und die Tischbenediktion „in jeder Sprache“ (בְּכָל לָשׁוֹן)² geschehen dürfe, sind wichtige Zeugnisse dafür, dass man nach der sprachlichen Gestalt der rabbinischen Überlieferung die wirklich im Volk lebende Sitte nicht beurteilen darf. Wenn man sich dazu herbeiliess, selbst bei der Schema-Lesung, also bei der symbolischen Erfüllung der von jedem Israeliten täglich auszuübenden Pflicht der Beschäftigung mit dem Gesetz, die hebräische Sprache nicht zu fordern, muss eine sehr starke Nötigung für dies Zugeständnis vorgelegen haben. Die Hellenisten, welche gar kein Hebräisch verstanden, mögen die wichtigste Veranlassung dabei gewesen sein. Aber wenn auch den „Hebraisten“ das Hebräisch nicht ganz unverständlich sein konnte, so gab es doch für sie kein Hindernis, sich im Gebete der Muttersprache

¹ Antt. XIII 11, 3.

² Dies ist der Ausdruck der Mischna nach dem gewöhnlichen Text und im bab. Talmud; im pal. Talmud und in der Mischna ed. Lowe heisst es: „in ihrer Sprache“ (בְּלָשׁוֹנָם), aber der Sinn ist der gleiche.

zu bedienen. Dass man selbst im dritten Jahrhunderte in Palästina noch oft aramäisch betete, ist zu schliessen aus dem von dem palästinischen Amoräer Jochanan (gest. 279 n. Chr.) dagegen angewandten Abschreckungsmittel. Er stellte nämlich die Behauptung auf, die Engel verstünden diese Sprache nicht, sodass sie nicht in der Lage seien, aramäische Gebete vor Gott zu bringen.¹ Über die aramäische Benediktion, welche der Hirt Benjamin in Babylonien über das Brot zu sprechen pflegte, wird b. Ber. 40^b diskutiert, aber nicht wegen ihrer Sprache, sondern, weil der Gottesname darin fehlte. Dass synagogale Vorträge, welche für das Volk bestimmt waren, hebräisch gehalten worden seien, ist unmöglich anzunehmen für eine Zeit, in welcher die aramäische Übersetzung des Bibeltextes ein Bedürfnis war. Es müsste sonst dem Redner ein Dolmetscher beigegeben gewesen sein. Je mehr die Schriftgelehrten die unumschränkte Leitung des jüdischen Religionswesens in die Hand bekamen, desto mehr hat auch der Gottesdienst die von den Gelehrten geforderte und für sie eigentlich nur berechnete Gestalt angenommen. In diesem Wandlungsprozess wurde allmählich die Volkssprache aus dem Gottesdienste verdrängt. Das jüdische Volksleben vor dem Jahre 70 n. Chr. ist auch in dieser Hinsicht nach dem von dem rabbinischen Schrifttum erweckten Scheine nicht zu beurteilen.

Nicht einmal von der Rechtsschule der älteren Zeit ist unbestreitbar gewiss, dass ihre Sprache durchweg hebräisch gewesen sei und dass insbesondere die Rechtssätze stets in dieser Sprache formuliert wurden, wenigstens hören wir Edujot VIII 4, wie ein gewisser Jose, der wohl mit Unrecht als Jose ben Joezer aus Zereda bezeichnet wird,² in aramäischer Sprache seine Urteile über rein und unrein abgibt. Dieser Jose scheint um das Jahr 100 n. Chr. gelebt zu haben. Man möchte annehmen, dass wenigstens in seiner Schule die aramäische Sprache die herrschende war.

Aus alledem muss der Schluss gezogen werden, dass Jesus in der aramäischen Sprache aufgewachsen ist, und dass er zu seinen Jüngern und zum Volke aramäisch hat reden müssen, um verstanden zu werden. Von ihm, der das Evangelium den Armen predigen wollte und der Lehrweise der Schriftgelehrten fern-

¹ b. Sabb. 12^b; vgl. *Bacher*, *Agada der pal. Amor.* I 243.

² Die Bezeichnung wird für echt gehalten von *H. Klueger*, *Genesis und Composition der Halacha-Sammlung Edujot* (1895) 84, s. aber *A. Büchler*, *Die Priester und der Cultus* 63, *D. Hoffmann*, *Mischnajoth*, Ed. VIII 4.

stand, ist am wenigsten zu erwarten, dass er seine Rede mit dem überflüssigen und den Hörer verwirrenden Schmuck der
* hebräischen Form versehen hätte.

II. Die schriftstellerische Verwendung des Hebräischen.

Das jüdische Volk hat zu allen Zeiten hebräisch geschrieben. Das Deutsche, das Spanische, das Arabische kann die ausschliessliche Sprache des Verkehrs sein, während litterarische Arbeit mit derselben Ausschliesslichkeit hebräisch vollzogen wird. So könnte es auch in der Zeit der Herrschaft des Aramäischen gestanden haben.

Wir besitzen auch in der That einige Beispiele hebräischer Schriftstellerei in den Jahrhunderten um die Geburt Christi. Ein hebräisches Original wird als erwiesen anzusehen sein für
* den Grundstock des äthiopischen Henochbuchs, die Assumptio
* Mosis, Baruchapokalypse,¹ 4 Esra, Jubiläenbuch und für die jüdische Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen, von denen M. Gaster eines hebräisch gefunden hat.² Dieselbe Sprache ist wahrscheinlich für die ganze Reihe der unter den Namen Henoch's, Noah's, Abraham's, Mose's, Elia's, Jesaja's, Baruch's und Esra's abgefassten Schriften und für die Psalmen Salomo's — soweit solche Schriften überhaupt in semitischer

¹ Dafür, dass ich gegen die von *R. H. Charles* für ein hebräisches Original geltend gemachten Beweise teilweise ernste Bedenken habe, s. meine Anzeige seiner Ausgabe der Baruch-Apokalypse, Theol. Litbl. XVIII (1897) Nr. 15. Dasselbe gilt von den Ausführungen von Charles zur Assumptio Mosis. Zumal seine Versuche zu Rückübersetzungen sind fast durchweg als misslungen zu bezeichnen. Trotzdem wird er mit der Behauptung eines hebräischen Originals recht haben.

² *M. Gaster*, The hebrew text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs, Proc. Soc. Bibl. Arch. Dec. 1893, Febr. 1894. — Doch gestehe ich, wegen des eigentümlichen gegenseitigen Verhältnisses des hebräischen und griechischen Textes noch nicht völlig von der Ursprünglichkeit des hebräischen Textes überzeugt zu sein. Die von *A. Neubauer*, Mediaeval Jewish Chronicles Bd. I p. XXI ausgesprochene Vermutung, dass Jerachme'el wohl der Übersetzer der apokryphischen Schriften sei, welche in dem von Gaster benutzten Manuskript der Bodlejana stehen, trifft wahrscheinlich auch für das Naphtali-Testament das Richtige. Nach den Mitteilungen Neubauer's über Jerachme'el erwartet man von diesem nicht verschollene semitische Originale, sondern Mitteilungen aus occidentalischer Litteratur, welche den Juden unzugänglich war.

Sprache geschrieben waren. Wer würde so leicht Noah, Mose oder Baruch als Verfasser einer aramäischen Schrift ausgegeben haben? Hellenisten konnte man ohne Bedenken eine derartige Schrift griechisch anbieten, weil das hebräische Original von ihnen nicht hätte gelesen werden können. Bei „Hebraisten“ wäre es aufgefallen, wenn statt des zu vermutenden hebräischen Originals nur eine aramäische Übersetzung ans Licht getreten wäre.

Das Danielbuch macht hier keine Ausnahme. Der Grundstock desselben, den Inhalt von Kap. 1—6 umfassend, wird eine aramäische Erzählung von Erlebnissen Daniels und seiner Gefährten am Hofe zu Babel gewesen sein. Für eine Schrift, in welcher den Königen Babels Gesichte gedeutet wurden, war die Verkehrssprache des ganzen Orients in jener Zeit wohl angebracht. Der zweite Teil des Buchs, Kap. 7—12 teilte Gesichte, welche Daniel gehabt, mit den Deutungen durch einen Engel ebenso passend in hebräischer Sprache mit. Der Redaktor erst dürfte Kap. 1, 1—2, 4 ins Hebräische, Kap. 7 ins Aramäische übersetzt haben und dadurch die beiden, auch durch den Inhalt der Weissagung unterschiedenen Hälften zu einem Ganzen zusammen-
* geschweisst haben. Weitere Zusätze zum aramäischen Teile wären natürlich aramäisch abzufassen gewesen, sodass bei der aramäischen Übersetzung der Zusätze zu Daniel (Gesang der drei Männer, Daniel und der Drache), welche M. Gaster herausgegeben hat,¹ wenigstens die Wahl der Sprache wohl motiviert ist, obwohl nicht daran zu denken, dass sie in Wirklichkeit das von Theodotion übersetzte Original darstelle.

Dass das erste Makka b ä e r b u c h auf ein hebräisches Original zurückgeht, scheint mir gewiss. Wenn Hieronymus im Prologus galeatus die hebräische Sprache für dies Buch bezeugt, ist zwar bei der anderwärts zu beobachtenden Unsicherheit in seinen Angaben über solche Dinge zu besorgen, dass er hebräisch und aramäisch hier vielleicht nicht unterschieden hat. Aber die Sprache
* des Buches bestätigt sein Zeugnis. Das dem biblischen Aramäisch nachgebildete aramäische Hasmonäerbuch² hat jedenfalls damit

¹ M. Gaster, The unknown aramaic original of Theodotion's additions to the book of Daniel, Proc. Soc. Bibl. Arch. XVI 280 ff. 312 ff., XVII 75 ff. — Gaster hat die Stücke der Chronik Jerachme'el's entnommen, welcher aber am Anfange selbst sagt, dass er sie aus der griechischen Bibel übersetzt habe.

² S. besonders die Ausgabe M. Gaster's „The Scroll of the Hasmonaeans“ (Transactions Orient.-Congr. Lond. 1891 II), und dazu A. Neubauer in Jew. Quart. Rev. VI (1894) 570 ff., auch meine Gramm. des jüd. pal. Aram. 27 f.

nichts zu thun und ist wie seine hebräische Übersetzung¹ viel späteren Ursprungs. Vom Tobitbuche besitzen wir zwar jetzt vier verschiedene hebräische Recensionen und eine aramäische;² aber obwohl M. Gaster meint, in einem der von ihm veröffentlichten hebräischen Texte nahezu das Original zu haben, bleibt immer noch möglich, dass alle diese semitischen Texte nur Übersetzungen aus dem Griechischen sind und das etwaige semitische Original für uns verloren ist. Aber wenn Hieronymus sagt, dass er das Tobitbuch mit Hülfe einer hebräischen Übersetzung gefertigt habe, welche er selbst auf Grund eines chaldäischen

* Textes herstellen liess, wird man ihm Glauben schenken dürfen, ebenso wie bei seiner Behauptung, dass er das Judithbuch unmittelbar aus dem Aramäischen übersetzt habe. Auf keinen Fall hat die abgekürzte hebräische Wiedergabe der Juditherzählung, welche wir in doppelter Form besitzen,³ zu dem Original des Buches eine unmittelbare Beziehung. Trotzdem erscheint mir ein aramäisches Original nur für Tobit als das wahrscheinlichste. Das Judithbuch dürfte eher auf eine hebräische Vorlage zurückgehen.

* Wenn wir uns nun zu der Frage nach der Sprache eines semitischen Urevangeliums wenden, wird gesagt werden müssen, dass die Motive, welche in jener Zeit zu hebräischer Abfassung geführt haben könnten, hier nicht in Frage kommen. Jesus hatte aramäisch gelehrt, aramäisch musste von ihm im christlichen Gottesdienst den „Hebraisten“ erzählt werden. Wenn der Inhalt einer solchen Erzählung für die aramäisch redenden „Hebraisten“ aufgezeichnet wurde, wäre an hebräische Abfassung nur dann zu denken gewesen, wenn man beabsichtigt hätte, die Zahl der hebräischen heiligen Schriften um eines zu vermehren. Das ist aber bei der Stellung der „Hebraisten“ zum Alttestamentlichen Kanon für die Zeit, um die es sich hier handeln müsste, nicht anzunehmen. Selbst einige Jahrhunderte später war das Evangelium der Judenchristen nach dem ausdrücklichen

¹ S. z. B. *Baer's Seder 'Abodat Jisrael* 441 ff.

² Zwei hebräische Recensionen wurden 1516 und 1519 in Konstantinopel gedruckt, *M. Gaster* edierte 1897 zwei andere in „Two unknown hebrew versions of Tobit“ (auch in *Proc. Soc. Bibl. Arch.*), *A. Neubauer* gab einen aramäischen Text (ausser dem 1516 gedruckten hebräischen) heraus in „The book of Tobit a chaldee text“ (1877), s. dazu meine *Gramm. des jüd.-pal. Aram.* 27 ff.

³ *Jellinek* edierte eine Recension in *Beth ha-Midrash* I 130 f., *Gaster* eine andere in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XVI 156 ff.

Zeugnisse des Hieronymus nicht hebräisch, sondern aramäisch abgefasst. Deshalb spricht alles dafür — wenn nicht entscheidende Gegenzeugnisse in der Tradition der Kirche oder in den Evangelien selbst vorliegen sollten —, dass eine für „Hebraisten“ bestimmte Sammlung von Herrenreden, bez. ein Urevangelium aramäisch geschrieben war.

III. Die Semitismen der synoptischen Evangelien.

Über die „Hebraismen“ des Neuen Testaments hat man seit ihren ersten bedeutenderen Bearbeitern Kaspar Wyss¹ und Johann Vorst² im siebzehnten Jahrhundert nicht wenig geschrieben. Aber von Anfang an ist nicht klar genug erfasst worden, dass das Griechische der jüdischen Hellenisten in verschiedener Weise durch semitische Sprachen bestimmt sein musste. Erstlich ist anzunehmen, dass das von Syrien bis Ägypten gesprochene Griechisch allenthalben durch die aramäische Landessprache nicht unwesentlich bestimmt war, und dann gilt von dem Teil des jüdischen Volks, welcher für seine semitische Muttersprache das Griechische eintauschte, dass diese Muttersprache aramäisch war und dass die den Juden eigene religiöse Gedankenwelt, welche nun in griechische Form zu fassen war, schon aramäisch, nicht mehr hebräisch geformt gewesen ist. Auch die geistige Berührung, welche jüdische Hellenisten und Hebraisten in Palästina stets hatten, besagte einen stetigen Austausch griechischer und aramäischer, nicht hebräischer Ausdrucksweise. Hebräischer Einfluss war nur mittelbar vorhanden, insofern hinter der aramäischen Gegenwart des jüdischen Volks eine hebräische Vergangenheit lag, vor allem aber, weil die griechische Übersetzung des Alten Testaments die religiöse Sprechweise notwendig durchgreifend beeinflusste.

Für die synoptischen Evangelien der christlichen Hellenisten kam zu den schon genannten Beziehungen zum jüdischen Aramäisch noch die eine hervorragend wichtige hinzu, dass der Grundstock des von ihnen verarbeiteten Stoffes ursprünglich aramäisch geformt war, gleichviel ob er in dieser Gestalt unmittelbar oder schon

¹ Kaspar Wyss, *Dialectologia sacra*, Zürich 1650.

² Johann Vorst, *Philologia sacra* II, Leyden 1658, I, Amsterdam 1665, mit Gesamttitel: *De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius*, Amsterdam 1665.

durch Vermittelung griechischer mündlicher oder schriftlicher Tradition den Verfassern vorlag.

Danach kann nun doch kein Zweifel darüber sein, dass die Semitismen der Evangelien zuerst auf dem Gebiete des jüdischen Aramäisch gesucht werden müssen, und dass erst da, wo dies zur Erklärung nicht ausreicht, zu fragen ist, in wiefern das Hebräische für semitisierende Ausdrücke verantwortlich zu machen ist. — Im letzteren Fall bedarf es dann einer besonderen Untersuchung der verschiedenen vorhandenen Möglichkeiten. Der Stoff der synoptischen Evangelien könnte ganz oder teilweise eine hebräische Formulierung erlebt haben, welche ihn mit Hebraismen versetzte, und so den Evangelisten zugekommen sein. Es könnte aber auch eine hebraistische Beeinflussung eingetreten sein, als der Stoff schon griechisch geformt war. Eine solche Beeinflussung in dieser Phase ist um so weniger unwahrscheinlich, als sowohl für den mündlichen Vortrag des „Evangeliums“ in der christlichen Gemeindeversammlung, als für eine schriftstellerische Bearbeitung desselben das griechische Alte Testament das am nächsten liegende Modell abgab. War dies das wichtigste öffentliche wie private Lesebuch der Christen, so wird der Wunsch vorhanden gewesen sein, dem „Evangelium“ ein entsprechendes Gewand zu geben, und der Begriff des Kanon war bei den christlichen Hellenisten kein so fest bestimmter, dass man hätte Bedenken tragen müssen, neue gottesdienstliche Leseschriften den älteren in der Form anzugleichen.

Es ist ein schlimmer Mangel der bisherigen Bearbeitungen der Semitismen in den Evangelien, dass sie diesem Sachverhalt zu wenig Rechnung tragen. P. W. Schmiedel tadelt zwar in seiner Neubearbeitung von „Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms“ § 2, 1 c, dass man die aramäischen Bestandteile der neutestamentlichen Diktion nicht genügend beachtet habe. Aber er selbst gelangt nicht zu einer irgendwie haltbaren Sonderung von Aramaismen und Hebraismen. Schlimmer noch steht es mit F. Blass, der in seiner „Grammatik des neutestamentlichen Griechisch“ (1896) S. 4 zwar die hebräisch-aramäische Beeinflussung des Idioms hervorhebt, aber keinen Versuch macht, Hebraismen und Aramaismen zu sondern, und dann im Vorwort zu seiner Ausgabe des Lukasevangeliums,¹ Wendungen als Aramaismen bezeichnet, welche zum Teil ebenso gut Hebraismen

¹ F. Blass, Evangelium sec. Lucam (1897) XXI f.

sein könnten, zum Teil nur dies sind und nicht Aramaismen. Und wie ist es möglich, dass J. Böhmer in seiner sonst in mancher Beziehung lehrreichen Schrift „Das biblische ‚im Namen‘“ (1898), welche den Hauptzweck hat, die Wendungen εἰς τὸ ὄνομα, ἐπὶ τοῦ ὀνόματι in der Taufformel sprachgeschichtlich zu erklären, noch immer ausschliesslich das Alte Testament befragt? Grade hier enthält der jüdische Sprachgebrauch, wie ich später zeigen werde, den Schlüssel zur Erklärung des Ausdrucks. Böhmer sollte zum mindesten sagen, warum er von da keine Belehrung erwartete.

Ein weiterer Mangel der bisherigen grammatischen Bearbeitungen des neutestamentlichen Griechisch besteht darin, dass sie auch auf die „Graecismen“ der Evangelien nicht genügend aufmerksam machen, d. h. auf die sprachlichen Erscheinungen in denselben, welche kein unmittelbares semitisches Aequivalent haben, für welche also notgedrungen die hellenistischen Schriftsteller verantwortlich gemacht werden müssen. Die bisherigen hebräischen Übersetzungen der Evangelien sind an diesen Graecismen gescheitert, weil sie entweder wie Delitzsch und — wenn gleich in viel schwächerem Grade — Salkinson das Prinzip wortgetreuer Übertragung des heiligen griechischen Originals nicht verlassen wollten,¹ oder weil sie, wie es bei Resch scheint, der durch solche Rücksicht nicht gebunden gewesen wäre, die spezifischen Graecismen nicht genügend erkannten.

Wer wissen will, welches die aramäische Urgestalt eines Herrenworts gewesen ist, wird ebenso sehr diese Graecismen als jene hellenistischen Hebraismen auszuschneiden haben, um zu einem Wortlaut zu gelangen, welcher im Munde Jesu wenigstens denkbar ist und der aramäischen Urüberlieferung der Apostel am nächsten steht.

Nicht einmal derartige aramäische Hebraismen, wie sie die Targume in grosser Zahl bieten, sind im Munde Jesu für besonders wahrscheinlich zu halten. Wer Jesu eigene Worte mit den Hymnen und Reden anderer Personen in den Lukaschriften vergleicht, wird finden, wie es Jesu Redeweise eigen ist, dass die heilige Schrift nur selten und zwar dann zitiert wird, wenn sie aus einem bestimmten Grunde herangezogen werden muss,

¹ Dies erwähne ich nicht als Tadel. Weil ich in diesem Prinzip, sofern es sich um eine Übersetzung zu praktischen Zwecken handelt, mit *Franz Delitzsch* völlig übereinstimme, habe ich Herausgeber der 1892 erschienenen umgearbeiteten 11. Aufl. seines hebr. Neuen Testaments sein können.

und dass die Anlehnungen an Schriftworte einen sehr begränzten Umfang haben. Da ist um so weniger wahrscheinlich, dass er das hebraisierende Aramäisch der Targume gesprochen hätte, als auch sonst eine derartige praktische Verwendung desselben bei den Juden nirgends nachzuweisen ist. Auch aramäischen Tradenten seiner Worte ist deshalb eine „Hebraisierung“ derselben nicht zuzutrauen, wenn man von ihnen nicht die unmotivierte absichtliche Nachahmung eines Targum annehmen will. Der von eigentlichen Hebraismen jeder Art gesäuberte Wortlaut wird somit die grösste Wahrscheinlichkeit für sich haben, ursprünglich zu sein.

IV. Einige Hebraismen und Aramaismen.

Um den Anfang zu einer den notwendig zu stellenden Anforderungen mehr entsprechenden Behandlung der synoptischen Semitismen zu machen, wird hier eine Reihe derselben besprochen, und zwar mit Auswahl solcher Redeweisen, welche die Schreibweise eines oder mehrerer Synoptiker entweder durchweg sehr wesentlich bestimmen oder doch bestimmen könnten. Die Erörterung weiterer Einzelheiten muss der Behandlung der einzelnen Stellen vorbehalten bleiben.

1. ἐλθὼν, ἐρχόμενος.

Die Participien ἐλθὼν oder ἐρχόμενος werden überflüssiger Weise mit einem Verbum finitum verbunden von den drei Synoptikern, aber nicht vom Johannesevangelium.¹ Jesus sagt Mt. 5, 24: ἐλθὼν πρόσφερε „gehe, bringe dar“; Mt. 12, 44 (Lk. 11, 25): ἐλθὼν εὕρισκει „es geht und findet“; Mt. 25, 27 (vgl. Lk. 19, 23): ἐλθὼν ἐκομισάμην „ich wäre gegangen und hätte genommen“; Lk. 15, 25: ἐρχόμενος ἤγγισεν „er kam und nahte“. Verwandt ist πορευθεὶς ἐκολλήθη „er ging und heftete sich“ Lk. 15, 15. Auch die Erzählung wendet solche Ausdrücke an, s. Mt. 2, 23: ἐλθὼν κατέσκησεν „er ging und wurde wohnhaft“; Mt. 15, 25: ἐλθοῦσα προσεκύνη (Mk. 7, 25: εἰσελθοῦσα προσέπεσεν) „sie kam und fiel nieder“. Die Redeweise entspricht dem überflüssigen הָלַךְ und בָּא des Alten Testaments, s. z. B. Jud. 19, 10: הָלַךְ וּבָא „er ging und kam“; Hos. 5, 15: הָלַכְתִּי וְשָׁבָה „ich will gehen und umkehren“;

¹ Joh. 11, 17 ist ἐλθὼν unentbehrlich, übrigens auch die Lesart zweifelhaft.

* 1 Sam. 20, 1 **וַיָּבֹא וַיֹּאמֶר** „er kam und sagte“. Im jüdischen Aramäisch ist dieselbe Ausdrucksweise gewöhnlich. Beispiele: **וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד** „er geht und wird gemacht“ Vaj.R. 25; **וַיֵּלֶךְ וַיָּמוּת** „er gehe und sterbe“ j. Ter. 45^c; **וַיֵּלֶךְ וַיְשָׁהֵד** „er gehe und zeuge“ j. R. h. S. 58^d; **אֲנִי וְיִשְׁׁוּב** „ich gehe und rette“ j. Ter. 46^b; **אֲתָא מַעֲבֵד כֵּן** „er kam so zu thun“ j. Chall. 60^b; **אֲתָא שָׂאֵל** „er kam und fragte“ j. Schebi. 39^a; **וַיָּבֹא וַיִּתֵּי וַיִּסַּב** „er komme und heirate“ Ber.R. 65; **אִזְלַת וְאִתְנַסְבַּת** „sie ging und verheiratete sich“ Ber.R. 17.

2. ἀφείς, καταλιπών.

Die Zusammenstellung von καταλιπών und ἀφείς mit einem Ausdruck des Weggehens, ohne dass dabei ein „Verlassen“ irgendwie betont sein könnte, findet sich in der Erzählung bei Matthäus und Markus, nicht bei Lukas und Johannes. Beispiele: Mt. 13, 36: ἀφείς τοὺς ὄχλους ἦλθεν „er liess das Volk und ging“; 22, 22: ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθαν (dies auch Mk. 12, 12) „sie liessen ihn und gingen weg“; Mk. 8, 13: ἀφείς αὐτοὺς — ἀπῆλθεν (Mt. 16, 4: καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν) „er liess sie und ging weg“; Mt. 21, 17: καταλιπὼν αὐτοὺς ἐξῆλθεν; s. auch Mk. 4, 36. Dies ist keine im Alten Testament übliche Redensart. Salkinson setzt für ἀφείναι **וַיֵּצֵא**, Delitzsch zuweilen **וַיִּתֵּן**. Aber das erstere bedeutet im Alten Testament „verlassen, im Stich lassen“, das letztere „zurücklassen, liegen lassen“, und weder das eine noch das andere wird zu einer derartigen Redewendung benützt. Diese findet sich aber im jüdischen Aramäisch, s. j. Sabb. 8^c: **שְׁבַקְיָה וַיֵּלֶךְ** „er liess ihn und ging fort“; j. Taan. 66^c: **שְׁבַקְיָה וַיֵּלֶךְ** „sie liessen ihn und gingen weg“. Dabei ist auch zu sehen, wie in solchem Falle das selbständige ἀπῆλθεν, das mit blossem hebräischem **וַיֵּלֶךְ** nicht wiederzugeben ist, die Anwendung des im jüdischen Aramäisch beliebten Dativus commodi voraussetzt.¹

3. καθίσας.

Bei gewissen Handlungen, welche sitzend vorgenommen werden, pflegen die Evangelisten dies überflüssiger Weise auch zu erwähnen. Beispiele: καθίσαντες συνέλεξαν „sie setzten sich und lasen zusammen“ Mt. 13, 48; καθίσας — ἐδίδαξεν „er setzte sich — und lehrte“ Lk. 5, 3; καθίσας ψηφίζει „er setzt sich und berechnet“ Lk. 14, 28; καθίσας — βουλευέσεται „er wird sich setzen und beraten“ Lk. 14, 31; καθίσας — γράψον „setze dich und schreibe“

¹ S. meine Gramm. d. j.-pal. Ar. ² 226.

Lk. 16, 6. Hierher gehört es auch, wenn von Levi gesagt wird, dass Jesus ihn am Zoll „sitzen“ (καθήμενον) sieht Mt. 9, 9 (Mk. 2, 14, Lk. 5, 27). In ganz derselben Weise heisst es Jud. 19, 6: וישבו ויאכלו „und sie setzten sich und assen“, da dem Erzähler das „Sitzen“ ein ganz unwesentlicher Nebenumstand ist. Auch das „sitzen und richten“ oder „sitzen und herrschen“ gehört hierher, wobei Joel 4, 12, Sach. 6, 13 mit Mt. 19, 28 (Lk. 22, 30) zu vergleichen. Im jüdischen Aramäisch sagt man יתיב משתעי „er sass und erzählte“ Est.R. 3, 4; הוין יתבין פשטין „sie sassen und lernten“ Ber.R. 17, יתיב מתני הנה „er sass und lehrte“ j. Ber. 6^a.

4. ἐστώς, σταθείς.

Stehend wird gebetet. Es heisst deshalb Mt. 6, 5: ἐστῶτες προσεύχεσθαι „zu stehen und zu beten“; Mk. 11, 25: ὅταν στήκετε προσευχόμενοι „wenn ihr stehet und betet“; Lk. 18, 11: σταθείς — προσήχετο „er stand und betete“. Dass man beim Beten meist steht, ist im Alten Testament 1 Kön. 8, 22, Neh. 9, 4 auch vorausgesetzt, aber es ist doch nicht stehende Redensart zu sagen: „er stand und betete“. S. aber: קאים מצלי „er stand beten“ j. R. h. S. 58^b, קאים לצלה Est.R. 3, 4.

Ebenfalls völlig bedeutungslos ist ἵστημι in: εἰστήκεισαν κατηγοροῦντες „sie standen und verklagten“ Lk. 23, 10; εἰστήκει — θεωρῶν „er stand und schaute“ Lk. 23, 35, vgl. ἐστώς καὶ θερμαινόμενος „stehend und sich wärmend“ Joh. 18, 18. 25. Dazu gehört aus dem Alten Testament: ורעו ורים ועמדו „und es stehen Fremde und weiden“ Jes. 61, 5, aus der rabbinischen Litteratur ורעו ורים קאים „er stand und erntete“ Vaj.R. 22; ועמדו וקאים „sie stehen und sagen“ Mechilt. Ausg. Friedm. 45^b.

5. ἀναστάς, ἐγερθείς.

Überflüssiges ἀναστάς findet sich in der Erzählung der Synoptiker, aber nicht bei Johannes, und zwar in Verbindung mit ἀκολουθεῖν Mt. 9, 9 (Mk. 2, 14; Lk. 5, 28); ἀπέρχεσθαι Mk. 7, 24; ἔρχεσθαι Mk. 10, 1. 50 (ἀναπηδήσας), Lk. 15, 20; πορεύεσθαι Lk. 1, 39; ἐκβάλλειν Lk. 4, 29; εἰσέρχεσθαι Lk. 4, 38; διακονεῖν Lk. 4, 39; ἄγειν Lk. 23, 1; τρέχειν Lk. 24, 12; ὑποστρέφειν Lk. 24, 33. Hierher gehört auch ἀνέστη ἐκπειράζων Lk. 10, 25. Das gleichbedeutende ἐγερθείς s. Mt. 2, 13. 14 (παραλαμβάνειν), Mt. 9, 19 (ἀκολουθεῖν). In Reden Jesu steht es bei πορεύεσθαι Lk. 15, 18. 20; 17, 19. Dass dies eine stehende alttestamentliche Redeweise ist, zeigt ein Blick auf die Beispiele, welche die hebräische Konkordanz für ויקמו, ויתקם, ויקם

* aufführt. Deshalb ist nicht zu verstehen, wie Blass in der Praefatio zu seiner Ausgabe des Evangelium secundum Lucam (1897) p. XXIII es ohne weiters als Aramaismus aufführen kann. Aber es ist wahr, dass auch im jüdischen Aramäisch dieselbe Weise zu reden möglich ist. Beispiele: קמו — למבנה „sie standen auf zu bauen“ Esr. 5, 1; קם ליה מצלי „er stand auf um zu beten“ j. R. h. S. 58^b; קם ואכל ליה „er stand auf und frass ihn“ Vaj.R. 22; קם והב ליה „er stand auf und gab ihm“ Ech.R. I 4; קמו — ונחוניא „sie standen auf und erhoben Einwand“ j. Keth. 30^d; קמו — ושלחוהו „sie standen auf und schlugen ihn“ j. Jeb. 15^a. Häufig ist der Imperativ קום für blosses „auf!“, z. B. קום רכוב „auf, reite!“ Vaj.R. 28; קום אתהלך „auf, gehe!“ j. Bikk. 65^d; קום עבור עבורה וזה „auf, treibe Götzendienst“ j. Ab. z. 39^b.

6. ἀποκριθεὶς εἶπεν.¹

Es ist eine bekannte Eigentümlichkeit der hebräischen Erzählungsweise, eine Rede nicht durch das blosse ויאמר „und er sagte“ oder ויקרא „er rief“ einzuleiten, sondern diesem noch וישלח „und er hob an“ voranzuschicken. So wird auch erzählt im 1 Makkabäerbuch, Tobit, Henoch, Baruchapokalypse, 4 Esra, Assumptio Mosis, auffallend selten aber im Jubiläenbuch und Judithbuch, gelegentlich auch im 2 Makkabäerbuch. Dieselbe Ausdrucksweise haben die Synoptiker, aber auch das Johannes-evangelium. In den Reden Jesu findet sie sich Mt. 21, 29. 30; 25, 12 (vgl. V. 9). 26. 37. 40. 44. 45; Lk. 11, 7; 13, 25; 15, 29. ἀποκριθεὶς εἶπεν ist die dabei meist angewandte Formel, daneben findet sich Mk. 7, 28 auch ἀπεκρίθη καὶ λέγει mit Nebeneinanderstellung beider Verba, und dies ist die vom Johannesevangelium fast immer angewandte Form. Auch kann ἀποκρίνεσθαι zum Hauptverbum gemacht werden, welchem das Particip λέγων beigefügt wird, s. Mt. 25, 9. 37. 44. 45; Mk. 3, 33; 5, 9; 9, 38; 15, 9; Lk. 3, 16; 4, 4; Joh. 1, 26; 10, 33; 12, 23. Dabei findet sich die Formel auch da, wo überhaupt keine Frage vorangegangen ist, s. Mt. 11, 25; 17, 4 (Mk. 9, 5); 26, 63; 28, 5; Mk. 10, 51; 11, 14; 12, 35; Lk. 1, 60; 13, 14; 14, 3; Joh. 5, 17. 19.

Die hebräische Ausdrucksweise wird natürlich von den LXX wie von den Targumen nachgeahmt; aber auch im biblischen Aramäisch wird ויאמר „er hob an und sprach“ oft angewandt.

¹ J. Vorstius, De Hebraismis Novi Testamenti II (1658) 173—176; D. Schilling, De Hebraismis Nov. Test. (1886) 165.

* Dem späteren jüdischen Aramäisch ist diese Formel völlig fremd. Nur die aramäische Hasmonäerrolle, in welcher der Stil des Danielbuchs nachgeahmt wird, hat sie 11 mal. Direkte Rede wird durch das einfache אמר eingeführt. Auch bei Unterhaltungen, die sich länger fortspinnen, wird nichts Anderes gesetzt. Das selten angewandte Wort für „antworten“ ist im Galiläischen אָנִיב. Ech.R. I 4, j. Erub. 18^d ist es mit אָמַר verbunden; aber eine stehende Formel ist das nicht. Das von Onkelos für „antworten“ benützte אָנִיב erscheint hier nur noch als Schulausdruck für „einen Einwand geltend machen“. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass echtes Aramäisch jene Formel nicht kannte. Dann können die Evangelisten sie nur direkt oder durch Vermittelung der griechischen Bibel aus dem Hebräischen entlehnt haben.

7. ἐλάλησεν (εἶπεν) — λέγων.

Die umständliche hebräische Ausdrucksweise וַיִּדְבֹּר אֵל פ' לְאָמַר „und er redete zu — und sprach“ ist ebenso dem biblischen Aramäisch wie den späteren jüdisch-aramäischen Dialekten völlig fremd. Das Aramäische hat zwar neben אָמַר das Wort מִלַּל für „reden“. Aber der Gebrauch desselben ist wesentlich beschränkter als der des hebr. דָּבַר. Zwar heisst es als Einleitung einer direkten Rede Dan. 6, 22: אֲדִין דְּנִינָאֵל עִם מַלְכָּא מִלַּל „da sprach Daniel zum Könige“. Aber keine Parallele findet sich dazu in der späteren Litteratur. Ebenso wird nur Esr. 5, 11 das hebr. לְאָמַר durch מִמַּר nachgeahmt, während sonst in ähnlichen Fällen nur ein mit ו angefügtes Verbum finitum oder Participium angewandt wird. Wenn die Targume דָּבַר stets mit מִלַּל, לְאָמַר mit מִימַר wiedergeben, wird dies als Hebraismus zu beurteilen sein, und nicht anders ist es zu verstehen, wenn die Evangelien sich einigemal der entsprechenden griechischen Ausdrucksweise der LXX bedienen.

Es findet sich ἐλάλησεν — λέγων Mt. 23, 1 f.; 28, 18; Lk. 24, 6 f.; Apg. 8, 26, εἶπεν — λέγων (εἶπαν — λέγοντες) Mk. 8, 28; 12, 26 (Rede Jesu); Lk. 14, 3. Anders lässt sich aber erklären Mt. 14, 27 (Mk. 6, 50), wo der Nachdruck darauf liegen könnte, dass der bis dahin schweigend über das Meer wandelnde Jesus seine Jünger nun anredet, und Mt. 13, 3; 22, 1, da hier der Ausdruck λαλεῖν (λέγειν) ἐν παραβολαῖς ein Ganzes bildet. Sonach ist der Ausdruck nicht häufig, er ist auch nirgends für dieselbe Stelle

von mehreren Synoptikern bezeugt. Dass er auch Apg. 26, 31 und Joh. 8, 12 vorkommt, warnt vor voreiligen Schlüssen.

Indes ist λέγων nicht überall ohne weiteres auf das hebräische **וְאָמַר** zurückzuführen. Dies kann zwar verbunden werden mit den verschiedensten Verben des Rufens, Fragens, Ermahnens, Lehrens, Auftragens, Murrens u. s. w. Aber auch das Aramäische hat **וְאָמַר** „er bestimmte und sagte“ j. Ab. z. 44^d, **בְּרִיד וְאָמַר** „er benedizierte und sagte“ j. Ber. 11^b, **הָיָה מְבָרֵךְ וְאָמַר** „er verkündigte und sagte“ j. Jeb. 12^d, **אָסְהִיד וְאָמַר** „er bezeugte und sagte“ Vaj.R. 24.

8. ἤρξατο, ἤρξαντο.

Die Anwendung von ἤρξατο, ἤρξαντο mit Infinitiv, wenn doch von einem Fortgang der auf diese Weise eingeführten Handlung gar nichts gesagt werden soll, gehört zu den Eigentümlichkeiten der Erzählungsweise aller drei Synoptiker, während Johannes sie nur einmal (13, 5) hat, vielleicht durch das inhaltlich verwandte Lk. 7, 38 veranlasst. Bei Matthäus steht es 12 mal, bei Markus 26 mal, bei Lukas 26 mal. In Reden Jesu findet es sich Mt. 18, 24; 24, 49 (Lk. 12, 45); Lk. 13, 25. 26; 14, 9. 18. 29; 15. 14. 24; 21, 28; 23, 30. Dabei findet sich diese Redensart Lk. 3, 8; 13, 25. 26; * 14, 9 ausserhalb der Erzählung als Anrede in der Form ἄρξῃ, ἄρξῃσθῃ, ἄρξεσθῃ. Die Ausdrucksweise ist offenbar rein konventionell. Dem Alten Testament ist sie völlig fremd. Salkinson hat sie Lk. 3, 8; 13, 25; 14, 9. 29; 15, 24 beseitigt, sonst aber **הָחֵל** dafür angewandt. Bei Delitzsch ist sie Lk. 3, 8; 14, 9. 29 ebenfalls durch andere Wendungen ersetzt, während im übrigen auch ihm **הָחֵל** als Aequivalent gilt. Resch verlässt völlig das Gebiet des sprachlich Möglichen, indem er selbst in der Geschichtserzählung **הוֹאִיל** dafür einsetzt, als ob eine Willigkeit oder ein Entschluss etwas zu thun ausgedrückt werden solle. Unbegreiflich ist dabei Resch's Behauptung,¹ dass dieses **הוֹאִיל** „recht eigentlich zum epischen Erzählungstypus im A. T. gehöre“. Jedes Raten ist aber hier dadurch überflüssig gemacht, dass die palästinisch-jüdische Litteratur das bedeutungslose „er fing an“ in derselben Weise verwendet. Das gewöhnliche Wort für „anfangen“ **שָׁרָא**, Pa. von **שָׁרָא** „lösen“ ist der entsprechende aramäische Ausdruck, hebräisch wird das von **תְּחִלָּה** „Anfang“ abgeleitete **הִתְחִיל** dafür gesetzt. Für **שָׁרָא** s. z. B. j. Ber. 2^c, 14^b; j. Schebi. 35^b, für **הִתְחִיל** j. Ber. 7^d, 12^b, 13^b, j. Pes. 33^a, Koh.R. V 10. Kein Beispiel

¹ Aussercanon. Paralleltex. III 9.

*kenne ich, welches dem Gebrauch von ἄρχομαι in der Anrede entspreche. Aber wenn nun einmal ἱψ in Verbindung mit einem Particip so gut wie bedeutungslos geworden war, ist doch nicht einzusehen, warum nicht gesagt werden sollte: „ihr werdet anfangen zu stehen, — zu sagen“ (Lk. 13, 25. 26) und „fangt nicht an zu sagen“ (Lk. 3, 8). Es unterschied sich doch nur wenig von blossem „ihr werdet stehen, — sagen“, „saget nicht“. Wenn Mt. 3, 9 μὴ δόξετε λέγειν für μὴ ἄρξεσθε λέγειν Lk. 3, 8 steht, so ist das nur eine sinngemässe Variante in besserem Griechisch, die man übrigens auch aramäisch ausdrücken könnte. Selbst Lk. 14, 9, wo Cod. D. ἄρξη beseitigt hat, wird zwischen ἄρξη — κατέχειν „du wirst anfangen einzunehmen“ und blossem „du wirst einnehmen“ nach der Meinung des Schriftstellers kaum ein wesentlicher Unterschied sein sollen. Aber man könnte hier auch daran erinnern, dass für hebr. לִוְיָאֵל in den Targumen auffallender Weise meist ἱψ — wie von den LXX ἄρχομαι — gesetzt wird, sodass ἱψ also die Stelle von „einwilligen, über sich gewinnen“ vertreten kann. S. Onk. Dt. 1, 5; Trg. Jos. 7, 7; 17, 12; Richt. 1, 27. 35; 19, 6; 2 Sam. 7, 29; 2 Kön. 5, 23; 6, 3. In diesem Sinne könnte es auch Lk. 14, 9 angewandt sein.

9. εὐθέως, εὐθύς, παραχρῆμα.

Ein von Markus 45 mal, von Matthäus 18 mal, von Lukas 8 mal,¹ von Johannes 7 mal gebrauchtes Adverb ist εὐθέως, bez. εὐθύς, welches letztere nur an wenig Stellen unbestrittene Textlesart ist. Gleichbedeutend ist παραχρῆμα, 2 mal bei Matthäus, 10 mal bei Lukas, sodass Matthäus und Lukas das Adverb „sofort“ in Wirklichkeit etwa gleich häufig haben, wenn auch nur halb so oft als Markus. In Jesu Reden findet sich εὐθέως (εὐθύς) Mk. 4, 5 (Mt. 13, 5); 4, 15. 16 (Mt. 13, 20). 17 (Mt. 13, 21). 29; 11, 2 (Mt. 21, 2). 3 (Mt. 21, 3); Mt. 24, 29; 25, 15; Lk. 12, 54; 14, 5; 17, 7; 21, 9. Salkinson behilft sich hier mit Ausdrücken für „plötzlich, eilig“ wie כָּרְנַע זֶה, כָּרְנַע זֶה, פְּתָאֵם, עַר מְהֵרָה, oder mit dem Zeitwort מְהֵרָה. Auch Delitzsch hat durch verschiedene hebräische Wendungen dem unbequemen εὐθέως gerecht zu werden gesucht. Resch hat es öfters aus dem Text beseitigt, gelegentlich aber פְּתָאֵם angewandt. Das Alte Testament hat in der That nichts Entsprechendes. Von der rabbinischen Litteratur gilt wohl auch, dass sie etwas

¹ Bei Vogel, Zur Charakteristik des Lukas 23, wird unrichtig angegeben, Lukas habe εὐθέως nur einmal, sonst stets παραχρῆμα.

Verwandtes in derselben Häufung nicht aufweist, aber es kann doch kein Zweifel sein, dass das hier öfters benützte מִיָּד, יָד מִן der von den Evangelisten vorausgesetzte aramäische Ausdruck ist, s. dafür j. Ned. 41^c, j. R. h. S. 58^a, Vaj.R. 22, J. I Gen. 1, 3, Ex. 19, 17, hebr. j. Pes. 33^a (bis), Ab. z. IV 4. Dies מִיָּד heisst nicht „plötzlich“, sondern „unverzüglich, sofort, unmittelbar danach“, — in Übereinstimmung mit dem Sinne des εὐθύς und παραχρῆμα der Evangelien. Es liesse sich überall dafür einsetzen.¹ Dass Matthäus und Lukas seine Anwendung beschränkten, ist begreiflich genug. Die übermässige Häufung desselben bei Markus muss auf der individuellen Neigung des Erzählers beruhen, sie ist wahrscheinlich weniger jüdisch-aramäisch als griechisch.

10. πρόσωπον.

κατὰ πρόσωπόν τινος „angesichts jemandes“ Lk. 2, 31; Apg. 3, 13, vgl. LXX 1 Chr. 28, 8 (לְעֵינַי). Die Redensart gehört aber auch dem klassischen Griechisch an und ist also kein Hebraismus. Hebräisch wäre nach 1 Sam. 25, 23 auch לְפָנַי, aramäisch עַל אִפִּי oder אִפִּי בְּ, Gramm. d. j.-pal. Aram. 183.

πρὸ προσώπου τινός „vor jemandem“ in einem alttestamentlichen Citat Mk. 1, 2, Mt. 11, 10 (Lk. 7, 27), in Anspielung an ein alttestamentliches Wort Lk. 1, 76, in der Erzählung Lk. 9, 52; 10, 1. Es entspricht hebräischem לְפָנַי. Aber Theodotion giebt mit dieser Redensart Dan. 2, 31 לְקִבְלֵי (LXX ἐναντίον) wieder. Man wird darum aus πρὸ προσώπου, das Lukas auch Apg. 13, 24 verwendet, nicht auf eine hebräische Vorlage schliessen müssen, obwohl es ein Hebraismus ist. Aramäisch wäre קִדְמָא das Lk. 9, 52, Apg. 13, 24 Entsprechende.

Dasselbe gilt von ἀπὸ προσώπου, welches Lukas Apg. 3, 19; 5, 41; 7, 45 anwendet. Es ist ein zweifelloser Hebraismus, welcher מִלְפָּנַי nachahmt. Aber auch Paulus verwendet ihn 2 Thess. 1, 9 ohne hebräische Vorlage, und Theodotion hat ἀπὸ προσώπου Dan. 7, 8 und das verwandte ἐκ προσώπου Dan. 2, 15; 6, 27 für מִן קִדְמָא. Dies letztere wäre der bei Lukas dafür einzusetzende Ausdruck.

ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς sagt Lukas in einem Herrenwort Ev. 21, 35 für „auf der ganzen Erde“, vgl. Apg. 17, 26: ἐπὶ παντός προσώπου τῆς γῆς. Das entspricht hebräischem עַל פָּנַי, vgl.

¹ Vielleicht mit Ausnahme von Lk. 19, 11, wo παραχρῆμα, vom Schriftsteller selbst gebraucht, „plötzlich, unvermutet“ heissen muss.

Jerem. 25, 26 **על פני הַיָּם**, LXX ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς. Die Targume pflegen den Ausdruck wörtlich zu übersetzen mit **על פני**. Doch ist zu bezweifeln, dass dies idiomatisches Aramäisch war. Zwar findet sich **על פני מים** Vaj.R. 24; aber dies wird heissen sollen „auf der Oberfläche des Wassers“. Blosses „auf“ hätte man so kaum wiedergegeben. Lukas hat also hier einen Hebraismus angewandt.

Dagegen ist kein blosser Hebraismus λαμβάνειν πρόσωπόν τινος Lk. 20, 21, wofür Markus (12, 14) und Matthäus (22, 16) βλέπειν εἰς πρόσωπόν τινος setzen. Das hebräische Aequivalent ist **פני פ' נש'** z. B. Lev. 19, 15. Onkelos hat dafür **פני פ' נש'**, und dies kommt auch j. Sanh. 29^a (**נש' לון פני**) vor. Der Ausdruck ist also auch aramäisch. Wie sehr der Ausdruck aber in den hellenistischen Sprachgebrauch übergegangen ist, sieht man aus den Substantiven προσωπολημψία Röm. 2, 11, προσωπολήμπτως Apg. 10, 34. Eine wesentlich andere Bedeutung hat **פני פ' נש'**, das von Levy in seinen beiden Wörterbüchern mit πρόσωπον λαμβάνειν verglichen wird. Dies ist nicht Terminus für „parteiisch sein“, sondern es heisst „freundlich ansehen, beachten“, s. Trg. Jer. I Gen. 32, 20, b. Taan. 23^a und den Ausdruck **פני פ' נש'** „Blick“ Vaj.R. 5.

στηρίζειν τὸ πρόσωπον mit Inf. hat Lukas 9, 51 für „die Absicht richten auf“. Das ist der Ausdruck der LXX für das hebr. **פני פ' נש'**, z. B. Jerem. 21, 10. Onkelos hat Gen. 31, 21, wo die LXX sich anders wenden, wörtlich übersetzt mit **פני פ' נש'**, während dies Trg. Jerem. 21, 10, Ez. 6, 2 vermieden wird. Dagegen wird das gleichbedeutende **נש' פני** von den LXX wörtlich übersetzt mit διδόναι τὸ πρόσωπον, s. 2 Chr. 20, 3, Dan. 10, 15. Nach **נש' פני** „er richtete seine Augen auf“ b. Sabb. 34^a kann wohl **נש' פני** nicht völlig unmöglich sein. Aber in dem Lk. 9, 51 vorausgesetzten übertragenen Sinne lässt sich ein derartiger Ausdruck nicht nachweisen. Lukas macht von einem aus dem griechischen Alten Testament ihm bekannten Hebraismus keine ganz richtige Anwendung.

Sehr seltsam ist Lk. 9, 53 τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ. Der Sinn ist: „er war willens, nach Jerusalem zu ziehen“. Resch vergleicht Ex. 33, 15 und 2 Sam. 17, 11, an welcher letzteren Stelle die LXX denselben Ausdruck haben. Aber dort heisst **פני פ' נש'** „du selbst gehst“, woran bei Lukas nicht gedacht werden kann. Das Targum hat 2 Sam. 17, 11 **פני פ' נש'** durch **את** „du“ ersetzt, also für den Ausdruck kein Aequivalent

gehabt. So ist dieser lukanische Ausdruck ebenfalls ein unrichtig angewandter Hebraismus, der sich hebräisch nicht nachahmen lässt. Lk. 9, 53 bezieht sich auf V. 51 zurück. Das dort angewandte τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ hätte eigentlich wiederholt werden müssen. Der Ausdruck in V. 53 ist eine ungeschickte Abkürzung der vollständigen Wendung. Er wird mit der von Vogel¹ aufgewiesenen Gewohnheit des Lukas zusammenhängen, einen ihm in den Griffel gekommenen Ausdruck bald darauf zu wiederholen, dann vielleicht nie wieder.

11. ἐνώπιον.²

ἐνώπιον, von den Hellenisten zur Nachahmung hebräischer Ausdrücke wie עֲנֹכִי, עֲנֹכִי verwandt, findet sich nicht bei Matthäus und Markus, einmal bei Johannes, aber etwa 20 mal im Lukas-evangelium. Seine Anwendung bei Lukas, und dann ebenfalls bei Paulus und in der Apokalypse, beweist nur die Herrschaft des von den LXX vertretenen griechischen Dialekts, aber nichts für ein semitisches Urevangelium, noch weniger für hebräische oder aramäische Gestalt desselben. Die hieraus von Blass³ gezogenen Schlüsse sind voreilig. Nach *Deissmann*, Neue Bibelstudien 40 f., gehört das Wort sogar der Profangräzität an.

12. καὶ ἐγένετο, ἐγένετο δέ.⁴

Die Redensart καὶ ἐγένετο oder ἐγένετο δέ findet sich zur Einleitung einer Nebenbestimmung zu einer Handlung, welche berichtet werden soll, bei Matthäus 6 mal, davon 5 mal in der Phrase: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν (συνετέλεσεν), bei Markus 4 mal, bei Lukas 42 mal, gar nicht bei Johannes. Die Formel entspricht dem hebräischen וַיְהִי⁵ und findet sich auch im 1 Makka-bäerbuch, Bel und Drache (LXX u. Theod.), Susanna (nur Theod.) Judith (nicht Tobit), Baruchapokalypse, 4 Esra, selten bei Henoch und im Jubiläenbuch, sie hat aber durchaus kein aramäisches Aequivalent.⁶ Schon dem biblischen Aramäisch

¹ *Th. Vogel*, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil (1897) 27 f.

² *J. Vorstius*, a. a. O. II 214; *D. Schilling*, a. a. O. 129.

³ *F. Blass*, Evangelium secundum Lucam XXII.

⁴ *J. Vorstius*, a. a. O. II 168—172; *D. Schilling*, a. a. O. 163 f.; *Th. Vogel*, Zur Charakteristik des Lukas 46.

⁵ *S. F. E. König*, Syntax der hebr. Sprache §§ 341 s, 370.

⁶ καὶ ἐγένετο steht zwar Dan. 3, 7 bei Theod., aber nicht im Aramäischen,

ist sie fremd. Ebenso fehlt sie dem nachbiblischen jüdischen Aramäisch vollständig. Die Übertragung durch וְהָיָה, welche die Targume anwenden, hat offenbar dem gesprochenen Aramäisch nicht angehört. Die aramäische Hasmonäerrolle beginnt zwar jetzt mit וְהָיָה בְּיָמֵי אַנְטִיּוֹכָס „und es geschah in den Tagen des Antiochos“. Aber wenn dann fortgefahren wird: מֶלֶךְ רַב וְתִקְוָה הָיָה, so kann doch nicht übersetzt werden: „da war ein grosser und mächtiger König“. Denn Antiochos selbst ist ja dieser König. Vielmehr muss das wahrscheinlich Est. 1, 1 nachgebildete וְהָיָה בְּיָמֵי, das auch nicht alle Textzeugen haben, gestrichen werden, sodass auch dieses Beispiel wegfällt. Wer Beweise für ein hebräisches Urevangelium sammeln wollte, hätte zuerst dies καὶ ἐγένετο nennen müssen. Doch ist zu beachten, dass grade Lukas sich der Redeweise so oft bedient, und zwar in seinen beiden Schriften durchweg, nicht etwa nur oder vorwiegend in den Anfangskapiteln, für welche manche ein semitisches Original annehmen. Selbst der „Wir“-Bericht, für den man bisher wenigstens ein semitisches Original nicht angenommen hat, ist nicht frei davon, s. Apg. 21, 1. 5; 27, 44; 28, 8. 17. Weiter ist zu bemerken, dass die Reden Jesu, welche doch auch Gelegenheit für die Anwendung der Redensart geboten hätten, dieselbe fast nicht enthalten. Bei Matthäus kommt sie hier gar nicht vor, bei Markus nur 4, 4, wo aber die Parallelen Mt. 13, 4, Lk. 8, 5 sie weglassen, bei Lukas nur 16, 22 und 19, 15, während die Rede des Paulus Apg. 22, 6. 17 sie zweimal aufweist. Solche Beobachtungen verbieten die Annahme eines hebräischen Originals, aus welchem die Redensart geflossen wäre.

13. ἐν τῷ mit dem Infinitiv.¹

Den Infinitiv mit Voransetzung von ἐν τῷ und nachfolgendem Subjekt braucht Matthäus nur einmal (13, 4), Markus ebenfalls nur einmal an der Parallelstelle (4, 4), Lukas dagegen 25 mal, teils in Verbindung mit καὶ ἐγένετο, teils ohne dasselbe, und zwar über das ganze Evangelium zerstreut, Johannes niemals. Beispiele: ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν Mt. 13, 4 (Lk. 8, 5, Mk. 4, 4), ἐν τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν Lk. 8, 40, ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνήν Lk. 9, 36.

ebenso 3, 91 LXX in der Überleitung vom eingeschalteten Gesang der drei Jünglinge zum kanonischen Text.

¹ J. Vorstius, a. a. O. II 163—166, D. Schilling, a. a. O. 162, F. Blass, Gramm. d. neutestamentl. Griechisch 232.

Diese Konstruktion, welche Blass als Aramaismus bezeichnet,¹ ist von den LXX dem hebräischen בְּ mit dem Infinitiv nachgebildet worden, s. z. B. Gen. 38, 28: בְּהִלָּךְ , LXX $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \tau\acute{\iota}\kappa\tau\epsilon\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu$. Die Targume ahmen sie ebenfalls nach (s. Gen. 38, 28 Onk. בְּמִלָּךְ), während sie im gesprochenen Aramäisch fehlt. Nur der biblische Dialekt hat einmal (Dan. 6, 21) die verwandte Konstruktion des Infinitivs mit בְּ . Die Partikel כִּי (כִּי־) mit Verbum finitum oder Particip ist der wohl am öftesten angewandte Ersatz, s. Dan. 6, 11. 15 und meine Gramm. d. j.-pal. Aram.² 234. Onkelos setzt dies, wenn der hebräische Text בְּ mit dem Infinitiv verbindet, s. Gen. 29, 13 בְּשֹׁמֶעַ לְךָ , Onk. בְּ שִׁמְעַ לְךָ .

Die Konstruktion $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}$ findet sich in den Reden Jesu bei Matthäus, Markus und Lukas nur in dem gemeinsamen $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \sigma\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\nu$, sonst allein bei Lukas 10, 35; 19, 15. Es spricht darum nichts dafür, dass sie den Reden Jesu ursprünglich angehört habe. Zudem lässt sie sich, wo sie sich findet, leicht auf die aramäische Konstruktion mit כִּי zurückführen. Lukas als Erzähler zeigt sich auch hier als Freund der hebraisierenden Formel.

14. Die Verstärkung des Zeitworts durch das entsprechende Hauptwort.²

Es ist nur Wiedergabe des Textes der LXX, wenn in Citaten Mt. 13, 14 (vgl. Mk. 4, 12) $\acute{\alpha}\kappa\omicron\tilde{\omega}\tilde{\eta}\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\epsilon\tau\epsilon$, $\beta\lambda\epsilon\pi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \beta\lambda\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon$, Mt. 15, 4 (Mk. 7, 10) $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\omega$, Apg. 7, 34 $\acute{\iota}\delta\omega\nu\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ geschrieben wird. Unabhängig vom alttestamentlichen Text findet sich in der Rede Jesu nur $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\pi\epsilon\theta\upsilon\mu\eta\sigma\alpha$ Lk. 22, 15; vgl. Apg. 4, 17 E: $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\lambda\tilde{\eta}\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\lambda\eta\sigma\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$; 5, 28: $\pi\alpha\rho\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\rho\eta\gamma\gamma\epsilon\acute{\iota}\lambda\alpha\mu\epsilon\nu$; 23, 14: $\acute{\alpha}\nu\alpha\theta\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\iota\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\theta\epsilon\mu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\alpha\mu\epsilon\nu$; Joh. 3, 29: $\chi\alpha\rho\tilde{\alpha}\ \chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota$. Verwandt ist: $\epsilon\phi\omicron\beta\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu\ \phi\acute{\omicron}\beta\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\nu$ Mk. 4, 41, Lk. 2, 9: $\epsilon\chi\acute{\alpha}\rho\eta\sigma\alpha\nu\ \chi\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\nu$ Mt. 2, 10.

Die hebräische Verstärkung des Verbum finitum durch seinen Infinitiv oder das entsprechende Substantiv ist dem palästinischen Aramäisch der Juden — abgesehen von den Targumen — ganz unbekannt. Das einzige Beispiel der Anwendung derselben findet sich in dem Schulausdruck des palästinischen Talmud רַבּוּרַבֵּר „er war der Meinung“ j. Erub. 18^c, j. Jon. 42^c, j. Keth. 28^b. Sonst ist sie fast ungebräuchlich.³ Es ist darum auch nicht an-

¹ Evang. sec. Lucam XXII.

² Joh. Vorstius, a. a. O. II 177—193, D. Schilling, a. a. O. 165 ff.

³ S. meine Gramm. d. j.-pal. Aram. 2 280.

zunehmen, dass Jesus sie anzuwenden pflegte. Lk. 22, 15 wird die Anspielung an die Wiedergabe der LXX von נִכְסָךְ נִכְסַּפְתָּה „geseht hast du dich“ Gen. 31, 30 vom Erzähler stammen. Wenn die Synoptiker sie sonst nirgends haben, während Johannes sie einmal braucht, ist klar, dass an eine Vorlage in klassischem Hebräisch dabei nicht zu denken ist. Es nötigt auch nichts, bei φοβεῖν φόβον μέγαν und χαίρειν χαρὰν μεγάλην eine solche Vorlage anzunehmen, da der Hinweis auf die LXXausdrücke für יִרְאָה גְּדוֹלָה Jon. 1, 10 und שָׂמַח שְׂמֵחָה גְּדוֹלָה Jon. 4, 6 zur Erklärung völlig ausreicht.

15. εἶναι mit dem Particip.

Vom alttestamentlichen Hebräisch steht fest, dass die Verbindung von הָיָה mit dem Particip auch da eintreten kann, wo an einen andauernden Vorgang nicht gedacht ist.¹ Im nachbiblischen Hebräisch ist dies eine sehr gewöhnliche Ausdrucksweise geworden, wenn von der Vergangenheit die Rede ist.² Dass der Einfluss des Aramäischen dies bewirkt hat, sieht man aus dem Sprachgebrauch schon des biblischen Dialekts desselben.³ In welchem Umfang sich das galiläische Idiom dieser Form bedienen kann, zeige ein Beispiel aus j. Ber. 2^d:⁴ רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחֲמָנִי בַּד הָיָה נָחִית לְעַבְרָא הָיָה מְתַקְבֵּל בִּי יַעֲקֹב גְּרוּסָא וְהָיָה רַבִּי וְעִירָא מְסֻמָּר בֵּינִי קִפְּיָא מְשֻׁמְעִיָּה הִיד הָיָה קָרִי שָׁמַע וְהָיָה קָרִי וְחִזּוֹר קָרִי „Als Rabbi Schemuel bar Nachmani zur Festsetzung des Schaltjahrs hinabging, fand er bei Jakob dem Gräupner Aufnahme, und Rabbi Ze'ëra versteckte sich zwischen den Körben, um zu hören, wie er das Schema lesen würde — da las er es immer wieder, bis er in den Schlaf sank“.

Die Synoptiker verwenden diese Redeform sämtlich in der Erzählung in Verbindung mit ἦν und ἦσαν, aber nicht in den Reden Jesu, woselbst sich nur bei Lukas einmal (17, 35) ἔσονται mit dem Particip findet. Das Johannesevangelium hat ἦν mit dem Particip nur einmal (3, 23). Danach wird kein Grund dafür bestehen, mit Blass⁵ es bedeutsam zu finden, dass in der Apostel-

¹ König, Syntax der hebr. Sprache § 239 b. c.

² A. Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache Mischnah I 39 f.; J. H. Weiss, Mischpat lëschön ha-Mischna 88.

³ E. Kautzsch, Gramm. des Bibl.-Aram. 141; K. Marti, Kurzgef. Gramm. der bibl.-aram. Sprache 104 f.

⁴ Text nach Ausg. Lehmann.

⁵ F. Blass, Evang. sec. Lucam XXI.

geschichte die Konstruktion zweimal (22, 19. 20) in einer aramäisch gehaltenen Rede des Paulus vorkommt, während sie sonst in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte bedeutend seltener ist als in der ersten. Aber als eine sehr auffallende Thatsache ist es zu bezeichnen, dass die Ausdrucksweise in den Reden Jesu fehlt, obwohl die Gleichnisse doch zu ihrer Anwendung Anlass gegeben hätten.

Somit sind als deutliche Aramaismen zu bezeichnen: das bedeutungslose ἀφείς (καταλιπών) und ἤρξατο, sowie das Adverb εὐθύς (παραχρῆμα). Mehr aramäisch als hebräisch ist die Anwendung von εἶναι mit dem Particip als historisches Tempus. Sowohl aramäisch als hebräisch ist das bedeutungslose ἐλθών, καθίσας, ἐστώς, ἀναστās (ἐγερθεῖς). Reine Hebraismen sind: die mit πρόσωπον zusammenhängenden Wendungen, die Konstruktion ἐν τῷ mit dem Infinitiv, die Verstärkung des Zeitworts durch das entsprechende Hauptwort, und die Formeln καὶ ἐγένετο, ἐλάλησεν λέγων, ἀποκριθεῖς εἶπεν.

Was die Verteilung anlangt, so sind die deutlichen Aramaismen mit Ausnahme von ἀφείς, welches Lukas vermeidet, bei allen drei Synoptikern vertreten. Allen gemeinsam ohne Ausnahme sind auch die Wendungen ἐλθών, καθίσας, ἐστώς, ἀναστās (ἐγερθεῖς) und εἶναι mit dem Particip, welche Aramaismen sein können. Die reinen Hebraismen sind fast ausschliesslich Eigentümlichkeiten des Lukasevangeliums. Auch καὶ ἐγένετο wird vorzugsweise von Lukas gebraucht, nur das in seiner Herkunft zweifelhafte ἀποκριθεῖς ist bei allen zu finden und wird sogar von Johannes angewandt, welcher die meisten anderen Hebraismen und Aramaismen fast durchgängig vermeidet. Die Apostelgeschichte stimmt in den Spracheigentümlichkeiten mit dem Lukasevangelium überein.

Die besprochenen Redensarten charakterisieren vorzugsweise die Erzählungsform der Evangelisten und sind innerhalb der Reden Jesu nur in sofern zu erwarten, als diese — in den Gleichnissen — Erzählungen enthalten. Sie erweisen vorerst, dass Schmiedel¹ nicht mit Recht den erzählenden Stil der Evangelien und der Apostelgeschichte, als das sicherste Zeugnis für das gesprochene Griechisch der Juden bezeichnet. Grade der Er-

¹ Winer's Grammatik der neutestamentlichen Sprachidiome § 4, 1^b.

zählungsstil der Synoptiker hebraisiert mehr als die von ihnen mitgeteilten Reden Jesu.

In den Reden Jesu finden sich nun die deutlichen Aramaismen, ausser — wohl zufällig — ἀφείς, und das möglicher Weise aramäische ἐλθών, καθίσας, ἐστώς, ἀναστās. Nur bei Lukas — und auch da ganz vereinzelt — findet sich εἶναι mit dem Particip, das spezifisch hebräische ἐπὶ προσώπου und die Verstärkung des Verbs durch das entsprechende Substantiv, ebenfalls fast nur bei Lukas ἐν τῷ mit dem Infinitiv. Dasselbe gilt von dem Hebraismus καὶ ἐγένετο, welches ausser Mk. 4, 4 nur Lk. 16, 22; 19, 15 in Reden Jesu vorkommt. εἶπεν — λέγων steht nur Mk. 12, 26 in einem Herrenwort.

Das vielleicht als Hebraismus zu betrachtende ἀποκριθεὶς steht zwar in den Gleichnissen von den beiden Söhnen Mt. 21, 28 ff., zehn Jungfrauen Mt. 25, 1 ff., von den anvertrauten Pfunden Mt. 25, 14 ff. (aber nicht Lukas 19, 11 ff.), der Schilderung des Weltgerichts Mt. 25, 31 ff., im Gleichniss vom zudringlichen Freund Lk. 11, 5 ff., dem Wort von der verschlossenen Thüre Lk. 13, 25, dem Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk. 15, 11 ff. Es fehlt aber, während man es erwarten könnte, in den Gleichnissen vom Unkraut im Acker Mt. 13, 24 ff., vom ungerechten Haushalter Lk. 16, 1 ff., vom reichen Mann Lk. 16, 19 ff., vom Weinberge Lk. 20, 9 ff.

Auch hier zeigt sich, wie die eigentlichen Hebraismen vorzugsweise Lukas angehören. Es ist darum nicht unveranlasst, wenn die an Hebraismen reiche Schreibart dieses Evangelisten einer näheren Betrachtung unterzogen wird. Bei den aufgeführten Beispielen für dieselben ist ebenso bemerkenswert, dass sie sich finden, als dass jeder einzelne Hebraismus doch so schwach vertreten ist. Wenn Lukas nach einem hebräischen Original gearbeitet hätte, müssten bei ihm, der vor den für griechisches Sprachgefühl seltsamsten Hebraismen nicht zurückscheut, solche sich viel öfter finden. Sollten ihm die wenigen Fälle des hebraistischen Gebrauchs von πρόσωπον nur aus Versehen entschlüpf't sein, während er diesen Hebraismus sonst geflissentlich mied? Anderes Ähnliche liesse sich nennen. Nur einmal (9, 28) verwendet er das ganz unaramäische μετὰ τοὺς λόγους τούτους, hebr. אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, einmal (1, 70) das ebenfalls hebraisierende διὰ στόματος, hebr. בְּפִי.¹ Dabei widerfahren ihm solche verfehlte Hebraismen wie

¹ Dass es Lukas eigen ist, oft bestimmte Ausdrucksweisen nur ein oder

jenes τὸ πρόσωπον 9, 53, das lediglich nach der griechischen Bibel geformte ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολῇ ἐξ ὕψους 1, 78,¹ das sich in das Hebraische so wenig übersetzen lässt, wie das ebenfalls aller Übersetzungskunst spottende ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηχοστῆς Αpg. 2, 1. Die Häufung der Hebraismen, welche Lukas besonders in den ersten Kapiteln des Evangeliums anwendet, hat de Lagarde² zu dem ganz zutreffenden Urteil veranlasst, dass diese Kapitel durchaus hebräisch, nicht aramäisch und nicht griechisch gefärbt seien. Damit hatte er aber noch nichts ausgesagt über die Herkunft der Hebraismen derselben. Resch meint, sie seien durch Übersetzung aus einem hebräischen Original entstanden, obwohl er selbst einsieht, dass die von ihm „Kindheitsevangelium“ 30—56 gesammelten „Hebraismen und alttestamentlichen Parallelen“ zu Mt. 1. 2, Lk. 1. 2 — von denen übrigens die Hälfte zu streichen wäre — zunächst nur das nahe Verhältnis jener Kapitel zum griechischen Alten Testament darthun.³ Während Resch Lukas selbst für den Übersetzer hält, ist Blass⁴ überzeugt, dass dieser gar kein Hebräisch verstand, er vermutet, dass Lukas jene wohl von einem Priester herrührende hebräische Quellschrift in einer griechischen Übersetzung im LXXstile vor sich gehabt und übrigens in jenen Kapiteln seine eigene Schreibweise je länger desto mehr zur Geltung gebracht habe. Vogel⁵ nimmt zwar auch eine „eigenartige Quelle“ für den Anfang des Lukasevangeliums an, betont aber, dass die Untersuchung nicht darauf geführt habe, ihn stilistisch vom übrigen Buche scharf zu sondern. Somit muss jedenfalls die Annahme einer hebräischen Quellschrift für Lk. 1. 2 als noch immer unbewiesen gelten, und es dürfte sogar möglich sein zu behaupten, dass der stark hebraisierende Stil jener Kapitel überhaupt nicht aus einer dabei benützten Quelle, sondern von Lukas selbst stammt, der hier wie am Anfang der Apostelgeschichte gemäss dem wunderbaren Inhalt der Erzählung nicht ohne Absicht und zugleich unter besonders starkem Drucke der „litur-

zweimal anzuwenden, betont auch *Vogel*, Zur Charakteristik des Lukas 27 und *Blass*, *Philology of the Gospels* (1898) 113 f., 118.

¹ S. Wichtige Begriffe VIII 10.

² *Mitteilungen* III 345.

³ Die griechischen Textvarianten sollen den eigentlichen Beweis für das hebräische Original liefern.

⁴ *Evangelium sec. Lucam* XXIII, vgl. *Philology of the Gospels* 195.

⁵ Zur Charakteristik des Lukas 32 f.

gischen Stimmung“, von welcher Deissmann¹ redet, mit grösserer Konsequenz als sonst im Bibelstil geschrieben hat. Dass wir mit unserm Urteil über die Hebraismen des Lukas recht haben, bestätigt sich durch die Graecismen, welche ihm doch auch in die Feder fliessen. Als ein Graecismus ist z. B. zu bezeichnen * die Anrede mit *ἀνθρῶπε* Lk. 5, 20; 12, 14; 22, 58. 60. Delitzsch, Salkinson und Resch behelfen sich hier mit *בן אָדָם*, obwohl eine solche Anrede ungewöhnlich und an den in Frage stehenden Stellen ganz unpassend ist. Dasselbe gilt von der von Lukas in Apostelgeschichte gern angewandten Anrede mit *ἀνδρες ἀδελφοί* (2, 29; 7, 2; 13, 15; 15, 7. 13; 22, 1; 23, 1. 6; 28, 17). Wer die jüdische Litteratur kennt, weiss, dass *אֲנָשִׁים אַחִים* zwar Gen. 13, 8 stehen kann für „Leute, die Brüder sind“, dass es aber als Anrede unbrauchbar ist. Die Anrede eines Juden an Juden ist * j. Jom. 43^d, j. Taan. 65^a^b, j. Kidd. 64^c stets *אֲחֵינוּ* „unsere Brüder“, während David 1 Chr. 28, 2 das Volk mit *אֲחֵי וְעַמִּי* „meine Brüder und mein Volk“ anredet, was Tos. Sanh. IV 4 zur Vorschrift für jeden israelitischen König macht.

Endlich seien noch folgende Dinge erwähnt. Der Verräter ist nach Blass von Lukas (6, 16; 22, 3) gemäss Cod. D 6, 16 *Σκαριώθ* genannt worden, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort bevorzugen *Ἰσκαριώθ* 6, 16, *Ἰσκαριώτην* 22, 3. In jedem Falle hat Lukas *אִישׁ קַרְיֹת* nicht erkannt (s. u. Nr. V). Nach meinen Ausführungen zum Hosianna-Ruf² hat er auch diesen nicht verstanden. Ein Missverständnis ist wahrscheinlich auch seine Deutung von *Βαρνάβας* Apg. 4, 36 durch *υἱὸς παρακλήσεως*, mit deren Erklärung auch ich mich gequält habe,³ während doch nur der palmyrenische Name *ברנבו* „Sohn des Nebo“ vorliegen wird (vgl. die palmyr. Namen *נבובל*, *נבובד*, *נבוקוא*), wie Deissmann⁴ richtig erkannt hat. Über die Überlieferung des Lukas vom Tauf- und Verklärungswort und seinen Gebrauch von *παῖς* Apg. 3. 4 s. Wichtige Begriffe X 3. Wenn diese Beobachtungen richtig sind, muss eine unmittelbare Benützung semitischer Quellen durch Lukas als wenig wahrscheinlich bezeichnet werden. Wenn er ein geborener Grieche war, wie auch aus anderen Gründen anzunehmen,⁵ ist ohnehin daran kaum zu denken.

¹ Bibelstudien 71.

² Wichtige Begriffe VIII 9.

³ Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 2 249.

⁴ Bibelstudien (1895) 177 f., Neue Bibelstudien (1897) 15 f.

⁵ Th. Vogel, a. a. O. 18.

Wenn bei dem am meisten Hebraisierenden unter den Synoptikern die Hebraismen wenigstens zumeist dem Autor¹ angehören und eigentlich als „Septuaginta-Graecismen“ zu bezeichnen sind, spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass es auch bei den anderen Synoptikern ähnlich steht. Es sei nur erinnert an das fünfmalige καὶ ἐγένετο ὅτι ἐτέλεσεν (συνετέλεσεν) des Matthäus, der sonst καὶ ἐγένετο nur einmal (9,10) in Gemeinschaft mit Markus (2,15) verwendet. Dass dieser Ausdruck vom Autor unseres Matthäusevangeliums stammt, steht bei der Art seiner Verwendung ausser Zweifel. Dasselbe gilt von der Matthäus eigentümlichen umständlichen Formel ἵνα (ὅπως, τότε) πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ — λέγοντος, welche er 10 mal anwendet. Sie klingt * sehr hebräisch, obwohl sie auf kein unmittelbar entsprechendes jüdisches Vorbild zurückgeht,² und ist doch vom griechisch schreibenden Autor geschaffen, was auch Resch, Kindheits-evangelium 19 ff., nicht zu leugnen wagt. Somit sind auch diese Hebraismen des Matthäus in Wirklichkeit griechische Biblicismen. Und was ist zu halten von dem Ἰσκαριώτης oder Ἰσκαριώθ bei Matthäus und Markus, und von den υἱοὶ βροντῆς Mk. 3,17, das man ja in eine gewisse Beziehung zu dem sonderbaren Βοανηργές setzen kann,³ das aber doch nimmermehr eine zutreffende Übersetzung davon ist? Wie hebräisch scheint es, wenn Mt. 26,17 (Mk. 14,12) der Tag des Passahschlachtens der „erste Tag der ungesäuerten Brote“ (Lk. 22,7 sogar „der Tag der ungesäuerten Brote“) genannt wird, und doch hätte kein „Hebräer“ jenen Tag so bezeichnet, noch abgesehen davon, dass die Bezeichnung „Fest der ungesäuerten Brote“ bei den Juden wenigstens später stets durch „Passah“ ersetzt wurde.

Es genügt, hiermit vorläufig gezeigt zu haben, wie die Hebraismen der Synoptiker zwar nicht zu leugnen,⁴ aber kein Beweis sind für ein hebräisches Original, dass vielmehr der Satz berechtigt sein wird: je weniger Hebraismen, desto ursprüng-

¹ Natürlich ist Lukas als christlicher Schriftsteller hier gemeint. Wie er im gewöhnlichen Leben redete und schrieb, sieht man aus dem Vorwort zum Evangelium, das nicht etwa als Beweis besonderer schriftstellerischer Kunst zu betrachten ist.

² Ähnlich ist die Einleitungsformel für den Targumvortrag אָמַר רַבְּהֵמָר אֲמַר רַבִּי — עַל יְדֵי, s. Röm. Machzor (Bologna 1540), Schebuoth.

³ S. Gramm. d. jüd.-pal. Aram.² 144 und unten S. 39.

⁴ Das Urteil von Franz Delitzsch, The Hebrew New Testament 31: „The shemitic woof of the New Testament Hellenism is Hebrew, not Aramaic“, ist nicht ohne Grund, aber doch nicht das Richtige.

licher;¹ je mehr Hebraismen, desto mehr Thätigkeit hellenistischer Redaktoren. Es ist zu beachten, dass das jüdische Aramäisch, wie es im Volke lebte, bedeutend weniger hebraisierte als das Griechische, welches die Synoptiker schreiben, und dass bei dem Rabbinismus die eigentliche religiöse Ausdrucksweise — selbst in hebräischer Formulierung — vom Alten Testament in auffallender Weise unabhängig ist.²

V. Vermeintliche Beweise für ein hebräisches Urevangelium.

Als erfolgreichstes Mittel, Umfang, Inhalt und Sprache semitischer Evangelienquellen zu ermitteln hat besonders Resch³ neuerdings die Zurückführung der verschiedenen Varianten eines Worts des Evangelientextes in seiner gesamten Überlieferung innerhalb und ausserhalb der Evangelien auf Einen semitischen Ausdruck bezeichnet und anzuwenden versucht. Da er bei den Synoptikern eine derartige Rückführung der Varianten auf semitischen Ausdruck überall ausführbar fand, kam er folgerichtig zu der Annahme einer den gesamten synoptischen Stoff, ja noch mehr als diesen, umfassenden, semitisch, und zwar nach seiner Meinung hebräisch geschriebenen Urquelle, welche ihm in die beiden Schriften תולדות ישוע „das Kindheitsevangelium“ und דברי ישוע „die Herrenworte“ zerfällt. Die drei Synoptiker hätten gemäss seiner Annahme nur eine verschiedene Auswahl und Anordnung des ihnen allen hebräisch vorliegenden Stoffes vollzogen. Als eigentliche Autoren könnten sie nicht gelten. Dies Resultat wird keine allgemeine Zustimmung finden. Aber auch die Methode, durch welche es gewonnen wurde, ist unrichtig.⁴

¹ Vgl. oben S. 15 f.

² Die Redeweise Jesu erlaubt deshalb keinen Schluss auf seine Schriftkunde. A. Meyer, Jesu Muttersprache 56, redet hier allzu zaghaft. Sollte Jesus im hebräischen Alten Testament weniger zu Hause gewesen sein, als es Hieronymus von allen Juden seiner Zeit ausdrücklich bezeugt? S. S. Krauss, The Jews in the works of the Church Fathers, Jew. Quart. Rev. VI (1894) 231 f. Wenn eine jüdisch-hellenistische Mutter und Grossmutter den Timotheus in die heilige Schrift von Kind auf eingeführt hatte (2 Tim. 3, 15, vgl. 1, 5), obwohl sein Vater ein Heide war, so ist bei einer „hebraistischen“ Familie Palästinas doch zum mindesten dasselbe vorauszusetzen.

³ S. A. Resch, Aussercanonische Paralleltex te zu den Evangelien I—V, Leipzig 1893—97.

⁴ Es scheint fast überflüssig, dies nochmals zu sagen, nachdem es von den

Dass synonyme griechische Ausdrücke oft auf ein hebräisches Wort zurückgeführt werden können, obwohl sich zuweilen auch mehrere hebräische Synonyma auftreiben liessen, beweist niemals, dass ein hebräisches Wort wirklich hinter den griechischen Synonymen steht. Man könnte meist ebenso gut ein aramäisches oder arabisches Wort nennen und also auf dieselbe Weise ein aramäisches oder arabisches Original beweisen wollen. Die umfangreichen Nachweise Resch's für ein hebräisches Original, soweit sie nur dieser Art sind, entbehren darum jeder Beweiskraft. Nur bei auffallenden Abweichungen der Varianten könnte ein Beweis für ein semitisches Original dann mit einiger Sicherheit geführt werden, wenn sich ein semitischer Ausdruck findet, welcher das Rätsel der abweichenden Lesarten etwa so löst, dass die eine sich mit Evidenz als nahe liegendes Missverständnis, die andere als das richtige Verständnis des semitischen Ausdrucks giebt. Jedoch muss es selbst dann noch fraglich bleiben, ob die abweichenden Lesarten nicht doch durch andere Ursachen entstanden, sodass nur zufälliger Weise ein semitisches Wort die Differenz scheinbar erklärt. Und dies wird immer die am nächsten liegende Annahme sein, wenn man bedenkt, dass die unmittelbare Benützung semitischer Quellenschriften schon für die Verfasser unserer Evangelien zweifelhaft und jedenfalls noch nicht erwiesen ist, dass vollends in späterer Zeit innerhalb der Kirche von nur sehr wenigen solche Schriften hätten gelesen werden können — selbst ein Palästinenser wie Justin verstand kein Hebräisch —, dass über ein späteres Umlaufen von griechischen Übersetzungen eines semitischen Urevangeliums gleichfalls nichts Sicheres bekannt ist, da die Aussage des Papias von der Übersetzung der „Logia“ des Matthäus sich nicht auf schriftliche Arbeiten dieser Art beziehen muss, — und dass endlich viel wahrscheinlicher ist, dass ausserkanonische Evangelien, Evangelienharmonien, Übersetzungen und vielbenützte Auslegungen die Texttradition beeinflussten, als dass ein solcher Einfluss von den Nachwirkungen jener semitischen Urschrift ausgeübt wurde. Als Grundfehler Resch's, aber auch anderer biblischer Textkritiker unserer Zeit, erscheint mir eine starke Unterschätzung der Thätigkeit der Verfasser biblischer Geschichtswerke, welche zu sehr als blosse Redaktoren und mechanische Ausschreiber bez. Über-

Recensenten Resch's mit erfreulicher Einstimmigkeit schon oft genug betont wurde, s. besonders *Ad. Jülicher*, Gött. Gel. Anz. 1896 I 1—9.

setzer von Quellschriften aufgefasst werden, und eine nicht geringere Überschätzung der Sorgfalt späterer Kopisten, Übersetzer und Citationen jener Schriften, welche nahezu dahin geführt hat, dass zuweilen die schlimmste Ausschreitung eines gewissenlosen Schreibers gerade wegen ihrer Kühnheit für die ursprüngliche Lesart oder für die eigene nachträgliche Korrektur des Autors ausgegeben wird.

Es ist unmöglich, alles von Resch für ein hebräisches Ur-evangelium geltend Gemachte hier zu besprechen, und doch muss an dieser Stelle die Hinfälligkeit seiner Beweise dargethan werden, damit unzweifelhaft sei, dass wir Recht daran thun, bei unseren Untersuchungen auf das Hebräische auch nicht deshalb Rücksicht zu nehmen, weil eine hebräisch geschriebene Quellschrift ja doch die Vermittlerin zwischen den aramäisch gesprochenen Worten Jesu und den griechischen Schriftevangeliem gewesen sein könnte. Ich ziehe deshalb besonders solche Stellen heran, von welchen Resch, Arnold Meyer gegenüber gesagt hat,¹ dass sie „bestimmt gegen das Aramäische und ebenso bestimmt für das Hebräische als Ursprache der **מְבַרֵּךְ יֵשׁוּעַ** Zeugnis ablegen.“ Es wird sich da zeigen, dass das Zeugnis jener Stellen stets eine sehr andere Deutung zum mindesten verträgt, oft aber gradezu fordert.

Zu Lk. 9, 25 lobt Resch die Übertragung Salkinson's von **τί ὠφελεῖται** durch **מָה בָּצַע**, weil die Varianten **τί κέρδος**, **τί ὄφελος** dadurch erklärt würden. Aber das von Salkinson aus Gen. 37, 26 * entlehnte **מָה בָּצַע** ist in Wirklichkeit unbrauchbar, da es nur „ungerechter Gewinn“, oder doch wenigstens „Gewinn“ unter dem niedersten Gesichtspunkt zu bezeichnen geeignet ist. **מָה בָּצַע** giebt dem Herrenwort die hässliche Wendung: „Was ist dabei zu verdienen, wenn man die Welt gewinnt, aber die Seele verliert?“ Zur Erklärung jener Varianten ist aber gar kein semitisches Original von nöten.

Lk. 10, 7 findet es R. bemerkenswert, dass nach Lukas der Arbeiter „seines Lohnes“ (**τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ**), nach Mt. 10, 10 aber „seines Unterhalts“ (**τῆς τροφῆς αὐτοῦ**) wert ist. Das erstere gehe auf hebr. **מַחִיר** zurück, das letztere auf **מַחְיָה**, welches fälschlich für **מַחִיר** gelesen wurde. Aber **מַחִיר** kann gar nicht zu Grunde liegen. Der „Lohn“ des Tagearbeiters heisst hebr. nur **שָׂכָר**, aram. **אַגָּר**; „Unterhalt“ wäre nach dem bibl. Hebräisch wohl **מַחְיָה**,

¹ Aussercanon. Paralleltexte IV 224.

das spätere Hebräisch würde nach dem Aramäischen פְּרִנָּה anwenden. Somit ist keine Rückführung auf ein beiden Ausdrücken zu Grunde liegendes Wort möglich. Es bedarf deren auch gar nicht. Das von Jesus angewandte Sprichwort redete naturgemäss vom „Lohne“, da dieser zum Tagearbeiter gehört. Bei Matthäus ist der „Unterhalt“ für den „Lohn“ eingesetzt, weil dem Zusammenhang nach nicht von „Lohn“ die Rede sein konnte, welchen Jesu Jünger in Anspruch nehmen dürfen, sondern nur von ihrem „Unterhalt“.

Zu Lk. 10, 37 weist R. darauf hin, dass ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ gemäss 2 Sam. 2, 6 ein „starker und reiner Hebraismus“ sei. Er meint dabei die Verwendung von μετά in dieser Phrase. Aber עם wäre auch im Aramäischen hier möglich. b. Tam. 32^a giebt König Alexander den Rat, derjenige, welcher bei den Menschen beliebt sein wolle, „solle den Menschen Güte erweisen“ (יַעֲבֹד מִיבֹו עִם בְּנֵי אָנְשָׁא). So hat auch das Targum 2 Sam. 2, 6 unbedenklich übersetzt: יַעֲבֹד יְיָ עִמָּכֹון מִיבֹו. In Wirklichkeit mag Lukas freilich nur den Ausdruck der LXX von 2 Sam. 2, 6 angewandt haben.

Bei Lk. 11, 3 macht R. darauf aufmerksam, dass ein „massgebender semitischer und speziell aramäischer Urtext“ für das Herrengebet nicht überliefert war, und meint, dass לֶחֶם חֲקֵנִי von ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος vorausgesetzt werde. Wenn R. dabei den Sinn von ἐπιούσιος richtig trifft, ist doch zu fragen, warum aramäische Aequivalente wie לֶחֶם מִסְתָּנָא oder לֶחֶם חֲסִנָּנָא nicht ebenso brauchbar wären. R. hätte aber lieber noch deutlicher betonen sollen, dass Lukas und Matthäus hier offenbar auf einer griechischen Quelle fussen. *

Lk. 12, 19 redet der Reiche „zu seiner Seele“. R. findet darin einen Hebraismus. Aber das ist auch aramäische Rede-weise, s. Gramm. d. jüd.-pal. Aram. 84f., es könnte indes ebenso-wohl der griechischen Bibel¹ entstammen. Dasselbe gilt Lk. 21, 19 von τὰς ψυχὰς ὑμῶν.

Lk. 13, 26 will R. das „Lehren auf den Strassen“ in ein „Zeigen der Strassen“ verwandeln, indem er das erstere als ein Missverständnis des ursprünglichen הוֹרִית וּבִרְחִבְתֵּינִי הוֹרִית bezeichnet. Aber diese hebräischen Worte wären mit Recht so verstanden worden, wie es Lk. 13, 26 geschieht, nämlich: „Auf unseren Strassen

¹ Vgl. die von Ch. A. Briggs, The use of נָפֶשׁ in the Old Testament, Journ. Bibl. Lit. XVI 22 f., zitierten Stellen.

hast du gelehrt“. „Unsere Gassen hast du uns gezeigt“ wäre ganz anders auszudrücken gewesen, und ist ausserdem ein seltsamer Ausdruck für das von R. eigentlich gewollte: „Du selbst hast uns beauftragt, hierher zu gehen“. Auch die ganze Situation ist von R. missverstanden.

Lk. 13, 29 ist die Lesart Ephrem's, in welcher *θάλασσα* für eine Himmelsgegend steht, durch den Anklang an Ps. 107, 3 und Jes. 49, 12 genügend motiviert. Man hat also nicht nötig, dafür eine hebräische Vorlage vorauszusetzen.¹ Übrigens wäre der von R. nach Ephrem veränderte Text keine Verbesserung; denn niemand könnte sagen, was *מִן* hier bedeuten solle, da der Westen vorher schon genannt ist. Sollte es aber auch im Munde Jesu durch Ps. 107, 3 veranlasst gewesen sein, so ist *מִן* ebenfalls nicht Bezeichnung des Westens, und das aramäische *מִן* wäre ganz am Platze gewesen.

Für *βιάζομαι* Lk. 16, 16 verweist R. auf *נִפְרֵץ* „sich ausbreiten“, für *βιάσται* Mt. 11, 12 auf *פְּרָצִים* „Durchbrecher“. Dann hätte kein Evangelist das erstere richtig verstanden. Aber auch ohne diese Annahme wird mit Hilfe des Aramäischen die Stelle gedeutet werden können, s. Wichtige Begriffe I, Schluss.

Zu Lk. 22, 7 glaubt R. die Differenz zwischen der synoptischen und der johanneischen Ansetzung des Todestages dadurch zu lösen, dass er *τῇ πρώτῃ (ἡμέρᾳ) τῶν ἁζύμων* bei Matthäus und Markus auf *קֶדֶם חַג הַמִּצּוֹת* zurückführt, welches habe heissen sollen: „vor dem Fest der ungesäuerten Brote“, während man es irrig vom ersten Festtage verstand. Das Hebräische biete hier eine leichtere Lösung als das Aramäische. Aber das Missverständnis wäre doch nur bei einem „Aramaisten“ begreiflich, welcher bei *קֶדֶם* an *קֶדְמִי* „erster“ dachte, und *קֶדֶם* hiesse auch im Aramäischen „vor“. Die Lösung würde also besser aramäisch vollzogen. Indes 1) ist sie in sich selbst bedenklich, und 2) hilft sie nichts, denn die von R. aufgestellte Möglichkeit einer Vorausnahme des Passah durch Jesus und seine Jünger ist ebenso unglaublich wie Chwolson's und Lichtenstein's² noch weitergehende Hypothesen.

Zu Lk. 22, 42 bemerkt R., dass die lukanische Fassung *παρενέχαι* und das *παρελθέτω* des Matthäus auf hebr. *תַּעֲבֵר* (= *תַּעֲבֵר*)

¹ Der Beweis Resch's fusst darauf, dass nur im Hebräischen *מִן* für eine Himmelsrichtung stehen kann, der „Westen“ heisst aramäisch *מִמְרַב*.

² J. Lichtenstein, Kommentar zum Neuen Testament (hebr.) zu Matth. 26, 18.

oder תעבר) zurückweise. Im Aramäischen sei dies doppelte Verständnis unmöglich, da כוסא (l. כסא), welches im zweiten Falle Subjekt wäre, dort masculinum sei, nicht femininum wie im Hebräischen. Auch in der Mischna¹ ist aber כוס männlichen Geschlechts, sodass nur das biblische Hebräisch das doppelte Verständnis erlauben würde. Die Variante muss indes gar keine Übersetzungsvariante sein. Dass derselbe Gedanke von verschiedenen Schreibern in verschiedenen Ausdruck gefasst werden kann, ist eine so alltägliche Wahrnehmung, dass diese Annahme bei nüchterner Behandlung von Textfragen immer die erste sein muss.

Anderwärts² legt Resch Wert darauf, dass sich aus den Namen der Jünger Jesu die Dreisprachigkeit des Verkehrs in ihrem Kreise erschliessen lasse. Nun ist daran nicht zu zweifeln, dass in Palästina viel griechisch gesprochen wurde.³ Aus Eigennamen ist aber in einer Zeit, in welcher Namen verschiedenster Herkunft bei den Juden vorkamen, für den einzelnen Fall nichts zu entnehmen. Dass „Hellenisten“ unter den Zwölfen gewesen seien, ist trotz der Namen Philippos, Andreas höchst unwahrscheinlich. Aber auch an besondere „Hebraisten“ neben „Aramaisten“ wäre nicht zu denken, selbst wenn alle Apostelnamen hebräischer Herkunft wären. Denn hebräische Namen haben die Juden zu allen Zeiten geführt.

Für Βαυνηγγές Mk. 3, 17 hatte ich⁴ als mögliche ursprüngliche Lesart Βαυηγογές bezeichnet, ohne deshalb an hebräischen Ursprung zu denken, da im jüdischen Aramäisch Formen wie קָשׁ, אָרְן möglich sind. R. hält die Lesart für gewiss und betrachtet die Bezeichnung als hebräisch. Die ganz unzutreffenden sprachlichen Bemerkungen, welche er an das seltsame αα knüpft, lasse ich hier ausser Betracht und konstatiere nur, dass alles an einer nur angenommenen Lesart hängt, welche auch aramäisch gedeutet werden kann. Übrigens könnte Jesus den Zebedäiden

¹ S. Pes. X 2. 4. 7.

² Aussercanon. Paralleltexte III 819.

³ S. dazu Th. Zahn, Einleitung in d. N. Test. I (1897) 24—51, S. Krauss, Griech. u. latein. Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum I (1898) XIII—XXII.

⁴ Gramm. d. j.-p. Ar 2 144 Jetzt würde ich lieber annehmen, dass entweder ο oder α Glosse ist, welche nachträglich in den Text gelangte. βονη und βανη sind gleich möglich. Wollte Markus galiläische Verdunkelung des α ausdrücken, so war ο dafür völlig genügend, αα bleibt sinnlos. Wenn Markus es wirklich schrieb, so geschah es, weil ihm das Aramäische fremd war.

sehr wohl einen hebräischen Beinamen gegeben haben, ohne jemals in hebräischer Sprache zu reden. Solche Beinamen wie הקטן aus der talmudischen Zeit, מאור הגולה aus dem Mittelalter beweisen für die Verkehrssprache derer, welche die Bezeichnungen brauchten, gar nichts. Dass Ζεβεδᾶος ein schon seit längerer Zeit bei den Juden heimischer Name war, sieht man aus dem Alten Testament. Aber aramäischen, bez. nordpalästinischen Ursprungs wird der Name doch sein. In Palmyra hatte man den Namen in den Formen זבדא, זבדי, זבדבול, זבדלא, זבדנבו, זבדעתה, griech. Ζάβδας, Ζαβδίβηλος, Ζαβδεάθης, die Juden hatten זבד, זבור, זבדי, זבדיאל, זבדיה, זבדיהו, wobei die Gottesbezeichnungen אל und יהו, dem בול, נבו, עתה der Palmyrener entsprechen. Resch's Behauptung¹ hebräischen Ursprungs des Namens ist also einzuschränken.

Zu Βαρθολομαῖος bemerkt R., dass בר ja auch im Hebräischen „gebräuchlich“ gewesen sei. Das ist völlig unrichtig. Es kommt im A. T. nur Spr. 21, 2 und Ps. 2, 12 vor und ist an der letzten Stelle ohne Zweifel falsche Lesart. Es ist im Gegenteil bedeutend, dass neben den mit בר zusammengesetzten neutestamentlichen Namen kein einziger vorkommt, welcher בן verbunden wäre.

Λεββαῖος, wofür Resch zweimal לְבִי (!) setzt, soll mit dem hebr. לֵב „Herz“ zusammenhängen, weil der Träger dieses Namens nach Mk. 3, 18 auch Θαδδαῖος hiess, was von aram. תד „Brustzitze“ herstamme,² und dies bezeichne im Aramäischen auch die männliche Brust. Das letztere ist unrichtig, und alle Beweise fehlen dafür, dass man derartige Namen gehabt habe. תדי gehört jedenfalls zu תודום (Θεοδᾶς) und תודום, ist also griechischen Ursprungs, und Λεββαῖος entspricht dem nabatäischen לבאי. Eine andere Herkunft müsste erst erwiesen werden. Dieselbe Person hiess vermutlich semitisch לְבִי und griechisch Θεοδᾶς, woraus man תדי gemacht hatte. Einen inneren Zusammenhang zwischen beiden Namen herzustellen ist überflüssig. Auch der Beiname Κανναῖος weist nach R. auf hebräischen Ursprung. Aber die von ihm angewandte Zurückführung auf הקנא ist unmöglich, nur קנאן kann entsprechen, und dies wäre aramäische Nominalform. Will man aber den Text in Κανναῖος ändern, was mir empfehlenswert scheint, so gelangt man zu dem aramäischen קני „Eiferer“ mindestens ebenso leicht wie zu dem hebräischen קנא.

Mit Μαθθαῖος steht es ähnlich wie mit dem gleichbedeuten-

¹ a. a. O. 822.

² Ähnlich deutet auch Holtzmann im Komm. beide Namen.

den Ζεβεδαῖος. Es ist der erst spät bei den Juden auftretende Name מתתיהו, מתתיהו, מתיה, zu welchem das palmyrenische מתבול (Μαθθαβωλ) und seine Abkürzung מתא (Μαθθαῶς) zu stellen ist.

Da die Namen יִחְזָק, יַעֲקֹב, יְהוּדָה, (יְהוּדָה) שְׁמֻעֹן, (graecisiert יִסְמוֹן¹, aber nicht שִׁמְעוֹן, so Resch), לֵוִי über die von ihren Trägern gesprochene Sprache nichts aussagen, bleibt nur Ἰσακρίωθ, Ἰσακρίώτης übrig. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass Ἰσακρίωθ ohne Artikel die ursprüngliche Lesart war, aus welcher sich durch Missverständnis Ἰσακρίώτης, aber auch Σακρίωθ und Σακρίώτης entwickelte. Zu Ἰσακρίωθ stimmt ὁ ἀπὸ Καρυώτου, was Cod. Sin. Joh. 6, 71, Cod. D. Joh. 12, 4; 13, 2. 26; 14, 22 bietet, insofern als das erstere auf hebräisches אִישׁ קָרְיֹת, das letztere auf das gleichbedeutende aramäische דְּקָרְיֹת oder קָרְיֹת zurückweist. Beides ist als jüdischer Sprachgebrauch zu erweisen. Es giebt einen Christen סְמָא בְּפִרְ אִישׁ יַעֲקֹב j. Sabb. 14^d, einen יְהוּדָה אִישׁ b. Sot. 43^b, einen אֶלְעָזָר אִישׁ בְּרִתּוֹתָא Ab. III 7, einen אִישׁ בְּפִרְ אִישׁ b. Bez. 61^c, dann aber auch mit aramäischer Bezeichnung וְכִי דְאֶלְכְּסַנְדְּרִיָּאָה j. Ab. z. 42^a, יהושע דסכנין Ech.R. Peth.² Seltener ist die Einführung des Ortsnamens durch דְּמָן wie in אֶבְרָמִי דְּמָן חִיפָה Midr. Till. 31, 6, יוֹסִי דְּמָן קֶסְרִי b. Sanh. 108^a oder durch מָן wie in דְּבִתְרָתָה מָן מִתְּיָה j. Orl. 60^d, יְהוּדָה מְסוּרָא b. Tam. 27^a.³ Aber wenn dem so war und also אִישׁ קָרְיֹת eine ganz gewöhnliche Form eines Beinamens, wodurch der so Benannte als „Kariotäer“ bezeichnet wurde, so ist höchst befremdlich, dass man es unübersetzt liess. Man hätte doch ὁ ἀπὸ Καριώθ schreiben sollen gemäss ὁ ἀπὸ Καρυώτου in Cod. D.,⁴ wie Johannes 21, 2

¹ Darauf, dass dies der echtgriechische Name Σίμων ist, macht G. A. Deissmann, Bibelstudien 184, aufmerksam. Hellenisten lag es nahe, diesen Namen für Συμεών einzusetzen; in der Form סִמְעוֹן ist er dann auch bei den „Hebraisten“ eingedrungen.

² Die Konstruktion mit דְּ scheint die in Palästina gewöhnlich angewandte gewesen zu sein.

³ Man hat diese Umschreibungen wohl mit Vorliebe angewandt, wenn ein Ortsname sich zur Bildung des entsprechenden Gentilicium nicht recht eignete. Sonst wären Bezeichnungen wie hebr. הַמּוֹדְעִי, aram. צִפְרָאָה zu erwarten.

⁴ E. Nestle, Philologica sacra 14 f., Expository Times IX (1897/8) 140. 240, ist der Meinung, dass Cod. D. die ursprüngliche Lesart des Johannesevangeliums bewahrt habe. Dagegen spricht aber schon die seltsame Endung, welche an griech. καρυώτης erinnert. Der Verdacht liegt nahe, dass die griech. Lesart Ἰσακρίώτης zu Grunde liegt. Im übrigen s. F. H. Chase, The Syro-Latin text of the Gospels (1895) 102 ff., Expos. Times IX (1897/98) 189. 285 f., welcher syrische Herkunft der Lesart betont.

Ναθαναήλ ὁ ἀπὸ Κανᾶ schreibt, und wie Josephus Bell. Jud. VI 4, 2 von einem Ἄνανος ὁ ἀφαρμακοῦς redet, wenn man nicht ὁ Καριώθιος oder etwas Ähnliches wagte. Die Vermutung liegt nahe, dass Ἰσακαριώθ schon dem Evangelisten unverständlich war. Ein späterer hat an einen Ort Ἰσαρά oder Ἰσαρία gedacht und darum Ἰσακαριώτης gebildet, während der Urheber des Textes der Synoptiker in Cod. D. Σκαριώθ und Σκαριώτης bevorzugte, indem er einer syrischen Vorlage folgte.¹

Derartige Missverständnisse sind undenkbar bei demjenigen, welcher אִישׁ קָרִיּוֹת in einer hebräischen Quellenschrift vor sich hatte und diese übersetzen wollte. Sie begreifen sich aber, wenn יְהוֹדָה אִישׁ קָרִיּוֹת von einem Hellenisten nur in griechischer oder aramäischer Umgebung vorgefunden wurde. Auch das letztere ist nicht unmöglich, da derartige Beinamen, mochte ihre Form nun hebräisch oder aramäisch sein, unverändert zu bleiben pflegten, ohne Rücksicht auf die Sprache, in der man eben redete, vgl. z. B. שְׁמֵי הַדְּרוּמִי j. Ab. z. 41^d in einer aramäischen Erzählung. Da die hebräische Bildung mit אִישׁ auch in später Zeit noch vorkommt, ist klar, dass das Hebräische nicht Volkssprache sein musste, wo ein derartiger Beiname entstand.²

Zuletzt erwähne ich das Kreuzeswort Jesu Mk. 15, 34 (Mt. 27, 46), von welchem Resch³ sagt, dass es entscheidende Wichtigkeit für die Frage nach der Sprache des Urevangeliums besitze. Er ist überzeugt, dass die hebräische Form des Wortes, welche Cod. D. mit ἡλεὶ ἡλεὶ λαμᾶ ζαφθανεὶ voraussetze, also אֱלִי אֱלִי לָמָּה עָזַבְתָּנִי, die ursprüngliche sei. Erst als man das Hebräische später nicht mehr verstand, wäre die aramäische Fassung unsrer jetzigen Texte entstanden. Wichtig erscheint Resch dabei, dass das Evangel. Hierosol. אֱלִי ausdrücklich durch אֱלֹהֵי erklärt. Das zuletzt Genannte hat am wenigsten zu sagen. Der Übersetzer

¹ Syr. Sin. und Peschita haben סַכְרִיּוּטָא, Evangel. Hieros. זַכְרִיּוּטָא, Syr. Cur. אַסְכְּרִיּוּטָא und אַסְכְּרִיּוּטָא.

² Anders steht es wahrscheinlich mit der späteren Bezeichnung der Judenchristen als Ἐβωναῖοι. Allerdings ist die übliche Meinung (s. zuletzt G. Uhlhorn, Prot. Real-Enc.³ unter „Ebioniten“), dass man bei den Juden die Christen überhaupt als אֶבְיוֹנִים „Arme“ bezeichnet habe, oder dass sie selbst in Palästina sich so genannt hätten. Aber da weder die Juden noch die Judenchristen hebräisch redeten und den Juden diese Bezeichnung der Judenchristen fremd ist, ist die Deutung schwerlich richtig. Die alte Herleitung von einem Eigennamen Ἐβιῶν ist immer noch die beste, obwohl wir einen Eigennamen dieser Form nicht kennen.

³ Ausserkan. Paralleltex. II 356.

folgte seiner griechischen Vorlage und konnte ὁ θεός μου nur durch אלהי wiedergeben. Jedem aramäisch redenden Juden war jedenfalls אל ein wohlbekanntes Wort, welches deshalb vom Onkelostargum unverändert aus dem hebräischen Text herübergenommen wird. Wenn Jesus das Psalmwort aramäisch sprach, war gradezu אלהי das zunächst zu Erwartende. Somit entscheidet das Missverständnis des Volks, welches Elia angerufen glaubte, nicht für ursprüngliche hebräische Fassung des ganzen Wortes. Es ist auch nicht einzusehen, für welchen Kreis von griechisch redenden Christen die hebräische Fassung behufs besseren Verständnisses durch die aramäische ersetzt worden sein sollte. Solche Christen verstanden ja doch beide Sprachen gleich wenig und bedurften deshalb der sofort beigefügten griechischen Deutung. Da das Markusevangelium sonst allein Worte Jesu im originalen Wortlaute mitteilt, ist anzunehmen, dass auch dies Wort ursprünglich in diesem Evangelium heimisch war, und wenn nun die sonst (5, 41; 7, 34) von ihm mitgeteilten Herrenworte aramäisch lauteten, ist auch von diesem nichts anderes zu erwarten. Ob Jesus dann aramäisch אלהי oder hebraisierend אלהי sagte, ist an sich von wenig Bedeutung. Das letztere scheint mir als das im aramäischen Zusammenhang weniger Selbstverständliche grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. War dies aber vorhanden, so ist es begreiflich, dass im Interesse der Herstellung einer einheitlicheren Sprache der eine ἡλεί in ἐλωεί¹ korrigierte, damit alles aramäisch sei, der andere λεμᾶ σεβαχθανεί in λαμᾶ [ἀ]ζαφθανεί² um alles hebräisch zu haben. Aus einem von Resch citierten Ausspruche des Epiphanius ist zu sehen, dass man die scheinbare Doppelsprachigkeit des Wortes in der That beachtet hat.

Nach ähnlichen Grundsätzen wie Resch, wenn auch mit den Mitteln ganz anderer Sprachkenntnisse, hat auch E. Nestle

¹ ἐλωεί, wofür Eusebius, Demonstr. Ev. X 8 gradezu Ἐλωείμ setzt, statt ἐλαεί habe ich Gramm. d. j. pal. Ar 123 durch Anklang an das hebräische אלהי erklärt. Wahrscheinlicher ist doch wohl, dass dunkle Aussprache des ā vorausgesetzt ist, welche freilich in Palästina für ältere Zeit nicht nachzuweisen ist.

² אלהי war griechisch ἀζαφθανεί zu schreiben, da θ vor sich statt des β ein φ verlangte, vgl. das χ in σεβαχθανεί = אלהי und Gramm. d. j. pal. Ar. 304. Verständlich genug ist es, dass solche, welche nur Syrisch verstanden, das hebräische ἀζαφθανεί wieder aramaisierten, ζαφθανεί = אלהי lasen und mit Cod. D. Mk. 15, 34 ὡνειδισάς με übersetzten, s. Chase, The Syro-Latin text of the Gospels 107.

Beweise für eine semitische Evangelienquelle gesammelt, indes ausdrücklich erklärt,¹ dass er die Annahme eines hebräischen Urtextes nirgends auf das Ganze der Lukasschriften ausgedehnt habe, auch nicht entschieden, ob die von Lukas benützten Quellen hebräisch oder aramäisch gewesen seien. Es seien nun angeschlossen einige Bemerkungen zu Beobachtungen Nestle's, welche auf dem Gebiet des Hebräischen liegen, doch mit Ausschluss seiner Erklärung der Lesart *οἱ λοιποὶ* Lk. 11, 2 Cod. D.

Lk. 12, 1 hat Blass die Lesart *πολλῶν δὲ ὄχλων συνπερι-
εχόντων κύκλῳ ὥστε ἀλλήλους συνπνίγειν* des Cod. D in den Text aufgenommen, während im gewöhnlichen Text steht *ἐπισυναχθεῖσιν
τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους*. Nach Blass wäre letzteres der ältere Text des Lukas, das erstere die von ihm revidierte römische Ausgabe. N. meint nun, Lukas habe ursprünglich *רבבות*, „Myriaden“ in seiner Quelle gelesen, dann aber erkannt, dass *רבות* dastehe. Er hätte dann aber sagen sollen, was er für *ὄχλος* in jener Quelle voraussetzt. Sollte *רבים רמים* und *רבבות רמים* verwechselt worden sein? Es handelt sich indes gar nicht bloss um *πολλῶν* und *μυριάδων*, sondern um die ganze veränderte Fassung des Gedankens, die im Zusammenhang erklärt sein will. Das Nächstliegende bleibt immer die Annahme einer arglosen Veränderung des Wortlauts des ganzen Satzes seitens eines Schreibers, welcher sich an seine Vorlage bei unwesentlichen Dingen nicht sklavisch zu binden pflegte. N. selbst redet Philolog. Sacra 38 von der möglichen Abhängigkeit der Handschrift von einer Evangelienharmonie.

Nicht anders wird es Lk. 22, 16 stehen mit den Lesarten *πληρωθῇ* (so der übliche Text) und *καινὸν βρωθῇ* (so D, von Blass recipiert). Nach N. hätten *אכל* „essen“ und *כלה* „vollenden“ kollidiert, er findet es bemerkenswert, dass die LXX 2 Chr. 30, 22 für *אכלו* des masoretischen Textes *συνετέλεσαν* (*ויכלו*) haben.² Dort dürfte nun *ויכלו* in der That das Richtige sein, da *המועד* „das Fest“ sich als Objekt von *אכלו* „sie assen“ nicht eignen will. Aber was hat dies mit Lk. 22, 16 zu thun, wo nicht von „essen“ und „vollenden“ die Rede ist, sondern von „neu essen“ und „erfüllen“? Cod. D hat hier nur eine das unbequeme

¹ Philologica sacra (1896) 55.

² Nach Philol. Sacra 38 legt N. keinen Wert mehr auf die Herleitung der Lesart aus einem hebräischen Text, hält sie aber noch immer für möglich.

πληρωθῆναι deutende Variante, welche nach Mt. 26, 29, Mk. 14, 25 geformt ist.

Unannehmbar ist N.'s Bemerkung zu Mt. 27, 51, wonach καταπέτασμα auf einem Lese- und Übersetzungsfehler beruhen soll, und das Hebräerevangelium, welches nach Hieronymus nicht vom Zerreißen des Vorhangs, sondern vom Bersten der Oberschwelle des Tempels redete, das Richtige hätte. כַּפֶּתֶר „Oberschwelle“ wäre als פְּרֻכָּה „Vorhang“ gelesen worden. Aber כַּפֶּתֶר ist niemals Bezeichnung der Oberschwelle gewesen, es kann also im Hebräerevangelium gar nicht dafür gestanden haben, zumal dieses aramäisch geschrieben war. Vielleicht hängt die Erzählung des letzteren damit zusammen, dass man nicht mehr wusste, dass im letzten Tempel den Eingang zum Heiligen ein besonders kostbarer Vorhang verschloss, s. Bell. Jud. V 5, 4. Auch die neutestamentlichen Exegeten pflegen daran nicht zu denken, weshalb die Frage entstanden ist, wie man denn das Zerreißen des Vorhangs — nämlich vor dem Allerheiligsten — habe beobachten können. τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ist aber der Vorhang des Eingangs zum Tempelhause, nicht der des Allerheiligsten, welcher anders zu benennen gewesen wäre.

Die Existenz eines Urevangeliums in hebräischer Sprache musste von vorn herein als unwahrscheinlich gelten, weil die Veranlassung für die Anwendung dieser Sprache nicht wohl einzusehen war. Wenn nun gezeigt worden ist, wie die eigentlichen Hebraïsmen der synoptischen Evangelien aller Voraussicht nach griechischen Ursprungs sind, dass die bisherigen Versuche, aus Varianten der Evangelientexte auf ein hebräisches Original zu schliessen, gescheitert sind, und dass Anzeichen dafür vorliegen, dass wenigstens die Verfasser unserer Evangelien in ihrer gegenwärtigen Gestalt des Hebräischen gar nicht mächtig waren, so wird es nicht mehr als voreilig gelten, wenn die Überschrift dieses Abschnitts von „Vermeintlichen Beweisen für ein hebräisches Urevangelium“ redete.

VI. Zeugnisse für ein aramäisches Urevangelium.

Abgesehen von den bekannten Zeugnissen bei Eusebius sind keine sicheren Spuren für das Vorhandensein eines Urevangeliums in semitischer Sprache vorhanden. Dass Hieronymus mit der Meinung, dass das hebräische Matthäusoriginal zu seiner

Zeit noch existiert habe, geirrt und seinen Irrtum selbst schliesslich eingesehen hat, darf jetzt als anerkannte Thatsache gelten. Die verschiedenen Gestalten des Textes der Evangelien in aramäischer Sprache, welche wir jetzt kennen, beruhen auf griechischen Originalen. Auch das von Hieronymus benützte aramäische Hebräerevangelium hat aller Voraussicht nach ein griechisches Evangelium zu seiner Vorlage gehabt. Gelegentlich erfahren wir durch Eusebius,¹ dass der erste palästinische Märtyrer Prokopius im Dienst der Christengemeinde von Skythopolis das dreifache Amt der Schriftvorlesung, der aramäischen Interpretation (ἐρμηνεία τῆς τῶν Σύρων φωνῆς) und des Exorcismus verwaltet habe. Wenn der Anagnost einer palästinischen Gemeinde auch aramäischer Hermeneut war, so wird um 300 in Palästina keine Bibel in der Landessprache vorhanden gewesen sein. Der Vorlesung der heiligen Schriften in griechischer Sprache wurde eine aramäische Übertragung mündlich beigelegt.

Nach Eusebius besass die Kirche seiner Zeit ein vierfaches Zeugnis über ein „hebräisches“ Original des Matthäus, erstlich in Gestalt einer Sage, wonach Pantaenus ein solches in Indien vorgefunden habe (Hist. eccl. V 10), dann in Gestalt von Mitteilungen des Papias, des Irenäus und des Origenes (Hist. eccl. III 39, V 8, VI 25). Eusebius ist der Meinung, dass es sich dabei überall um das kanonische Matthäusevangelium handele, und konnte sich dafür auf die Zeugnisse des Irenäus und Origenes berufen, welche derselben Meinung waren. Fraglich steht es aber mit dem Ausspruche des Papias, welcher für uns deutlicher wäre, wenn wir wüssten, in welchem Zusammenhang er in seiner Schrift gestanden hat. Wenn er von Matthäus sagt: τὰ λόγια συνεγράψατο (συνετάξατο), so kann man zunächst nur an eine Sammlung von „Aussprüchen“ denken. Das eigene Werk des Papias, welchem Origenes jenes Wort entnahm, trug ja den Titel λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, enthielt also Erklärungen der „Aussprüche“ des Herrn, von denen Matthäus eine „hebräische“ Sammlung angelegt hatte. Nur aus dem uns unbekannten Zusammenhang könnte erhellen, dass die Matthäusschrift etwas Anderes auch noch enthielt. Der syrische Übersetzer, welcher für τὰ λόγια ohne weiteres אונגלין „Evangelium“ setzte,² hat den Sinn des

¹ B. Violet, Die paläst. Märtyrer des Eusebius von Caesarea 4. 7. 110.

² So nach Eusebius, Hist. eccles. syr., Ausg. v. P. Bedjan, Paris 1897, Ausg. v. W. Wright und N. McLean, Cambridge 1898, ohne Mitteilung von Varianten.

Papias, soweit er von ihm ausgesprochen wird, sicherlich nicht getroffen. Resch hat zwar aus der Nachricht des Papias den vermeintlichen Titel seiner allumfassenden evangelischen Quellschrift דְּבָרֵי יֵשׁוּעַ geschöpft, unter der Voraussetzung, dass Papias mit $\tau\alpha\ \lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ eben jenen hebräischen Titel gemeint habe und dass er im Grunde mit „Geschichte Jesu“ wiederzugeben sei, so wie im Königsbuch mit דְּבָרֵי מֶלֶךְ oft auf die Thaten und Erlebnisse eines Königs hingewiesen wird. Aber Papias deutet ja gar nicht an, dass $\tau\alpha\ \lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ der Titel jener Matthäusschrift sei, und wenn er es dafür hielte, so hätte er jedenfalls denselben nur von den „Aussprüchen“, nicht von den „Thaten“ oder „Erlebnissen“ Jesu verstanden. War die Matthäusschrift aber aramäisch verfasst, so wäre ein Titel מַלְּי יֵשׁוּעַ oder $\text{פְּתוּמֵי יֵשׁוּעַ}$ für ein erzählendes Evangelium überhaupt sehr unwahrscheinlich.¹

Ein aramäisches Matthäusoriginal, nicht ein hebräisches, ist in Wirklichkeit von der alten Überlieferung bezeugt. Dies steht unwiderleglich fest für Eusebius,² nach welchem die Ur-apostel „in der syrischen Sprache“ aufgewachsen waren. Eusebius nennt auch das fünfte Kreuzeswort Jesu in seiner aramäischen Form „hebräisch“.³ Wenn er sagt, dass Matthäus, den er anderwärts einen „Syrer“ nennt,⁴ zuerst den „Hebräern“ verkündigt habe und dann, als er sie verliess, ihnen sein Evangelium schriftlich πατρίῳ γλώτῳ zurückgelassen, so meint er damit, dass Matthäus sein Evangelium in der ihm und seinen Volksgenossen gemeinsamen Muttersprache geschrieben hat, also nach seiner eigenen Anschauung von den sprachlichen Verhältnissen in jener Zeit, aramäisch. Vom Aramäischen also wird Eusebius die von ihm mitgeteilten älteren Aussagen über die Sprache des Urmatthäus sämtlich verstanden haben, und dies sicherlich nicht mit Unrecht. Von Irenäus wissen wir bestimmt, dass er aramäische Worte „hebräisch“ nannte.⁵ Aber in allen diesen Nachrichten liegt ja doch der Nachdruck nicht darauf, dass die

¹ Die nachbiblische jüdische Literatur kennt דְּבָרֵי מֶלֶךְ als Titel von Schriften nur in dem Sinne, dass der Inhalt damit als Worte der im Titel genannten Person bezeichnet wird. Eine „Geschichte Jesu“ sollte heissen hebr. מַעֲשֵׂה יֵשׁוּעַ , aram. $\text{עֵיבָרָא דְיֵשׁוּעַ}$, wie Schemtob Ibn Schaprut in dem ungedruckten Eben Bochan (MS. des jüd. theol. Sem. in Breslau f. 180^b) schreibt.

² Demonstr. ev. III 7, 10.

³ Demonstr. evang. X 8.

⁴ Quaest. ev. ad Steph. bei Mai p. 27.

⁵ Adv. haer. I 21, 3, vgl. Epiph. Haeres. XXXIV 20.

⁶ Hist. eccles. III 24.

Matthäusschrift ursprünglich hebräisch und nicht „syrisch“ geschrieben war, sondern nur darauf, dass Matthäus sie in der eigenen Sprache der Hebräer abfasste. Wer mit Eusebius überzeugt ist, dass die Muttersprache der „Hebräer“ das Aramäische war, kann hier nur an diese Sprache denken. Es ist zuzugeben, dass, wenn aus irgend einem Grunde jene Schrift doch hebräisch abgefasst gewesen wäre, die Zeugnisse wohl auch nicht anders lauten würden. Aber durch diese blosse Möglichkeit werden die Zeugnisse doch nicht zu wirklichen Zeugen für ein hebräisches Urevangelium. Eine Matthäusschrift in der jüdisch-palästinischen Volkssprache¹ ist bezeugt, aber kein hebräischer Matthäus. Dass nun eine vom kanonischen Matthäus- und Lukasevangelium vorausgesetzte Redensammlung diese Matthäusschrift gewesen sei, ist eine zwar ansprechende, aber bisher wenigstens durch sprachliche Indicien noch nicht bewiesene Vermutung. Ja wir müssen sagen, wenn wirklich die Matthäus und Lukas gemeinsamen Redestücke jener Quelle entstammen, so wird zum mindesten nicht das semitische Original, sondern nur eine griechische Übersetzung den Evangelisten vorgelegen haben.

Nicht ganz ohne Wichtigkeit für unsere Zwecke wären die altkirchlichen Zeugnisse über die Entstehung des Markusevangeliums, wenn nämlich Markus als Hermeneut des Petrus derjenige war, welcher die aramäischen Reden des Petrus ins Griechische zu übersetzen pflegte. Dann ginge auch sein Evangelium auf ein aramäisches Original zurück, wenn auch auf ein nur mündlich formuliertes. Irenäus,² Clemens³ und Eusebius⁴ dürften in der That den Sachverhalt sich so gedacht haben. Aber das älteste Zeugnis hierüber, das des Presbyter bei Papias,⁵ ist doch, wie es scheint, so gemeint, dass Markus nur als Verfasser eines Evangeliums nach den mündlichen Mittheilungen des Petrus gleichsam sein Interpret wurde, ohne dass er jemals eine derartige Stellung bei Petrus eingenommen hätte. Dann wäre das wahrscheinlichste, dass Markus auf dem griechischen Zeugnisse des Petrus fusste, der ja nach Apg. 10, 24

¹ Es steht hier ebenso wie mit dem Original der ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους des Josephus, welches nach dem Vorwort τῇ πατρίῳ scil. γλώσσῃ abgefasst war.

² Adv. haer. III 1. 3; X 6.

³ bei Eusebius, Hist. eccles. II 15. 16.

⁴ Hist. eccles. III 14.

⁵ a. a. O. III 39.

schon sehr frühzeitig als Verkündiger des Evangeliums in griechischer Sprache aufgetreten sein muss. Somit wäre für die Markusschrift eine griechische Urgestalt anzunehmen.¹ F. Blass,² welcher das Zeugnis des Papias von einem wirklichen Hermeneutendienst des Markus bei Petrus versteht, meint freilich, dass es ein dem Papias unbekanntes aramäisches Original des Markusevangeliums gegeben habe, dessen Spuren in den verschiedenen Lesarten unserer Handschriften zu erkennen seien. Markus sei auch der Verfasser der von ihm angenommenen aramäischen Quelle von Apg. 1—12. Aber mit solchen Konjekturen wird der Boden des Bewiesenen und Beweisbaren völlig verlassen.

Nachdem schon vor hundert Jahren J. A. Bolten³ zur Erklärung des Matthäus vielfach auf aramäische Ausdrücke zurückgegriffen hatte, hat in letzter Zeit erst J. T. Marshall,⁴ dann E. Nestle,⁵ J. Wellhausen⁶ und A. Meyer⁷ versucht, für einzelne Stellen in den Evangelien auf eine aramäische Urform zurückzugehen, Wellhausen und A. Meyer vorwiegend im Gedanken an das aramäisch von Jesus gesprochene Wort, Marshall und Nestle in dem Bestreben, eine aramäische Quellenschrift zu erweisen. Marshall hat sogar geglaubt, auf Grund seiner Forschungen den Inhalt und Umfang eines aramäischen Urevangeliums vorläufig angeben zu können.⁸

Leider muss von Marshall und Meyer gesagt werden, dass sie mit unzulänglicher Vorbildung arbeiteten und nicht im Stande waren, etwas wirklich Beachtenswerthes zu leisten.⁹ Aber

¹ S. auch oben S. 33. 39 Anm. 4.

² F. Blass, *Philology of the Gospels* 196. 210, vgl. 194.

³ J. A. Bolten, *Der Bericht des Matthäus von Jesu dem Messia*, Altona 1792, s. A. Meyer, *Jesu Muttersprache* 25. 105 ff.

⁴ Expositor, Ser. 4, II 69 ff.; III 1 ff., 109 ff., 205 ff., 275 ff., 375 ff., 452 ff.; IV 208 ff., 373 ff., 435 ff.; VI 81 ff.; VIII 176 ff.

⁵ Zusammenfassung der 1895 und 96 in Christl. Welt, Expositor, Stud. u. Krit. und anderen Zeitschriften veröffentlichten Beobachtungen in *Philologica Sacra*, Berlin 1896.

* ⁶ Nachr. G. W. Gött. 1895, Phil. hist. Kl. 11 f., Gött. Gel. Anz. 1896, I 265.

⁷ *Jesu Muttersprache*, Leipzig 1896.

⁸ Expositor, Ser. 4, VI 81 ff., s. auch Resch, *Ausserkanon. Paralleltexte* I 157 f.

⁹ S. gegen Marshall W. C. Allen, Expositor, Ser. 4, VII 386—400; 454—470; S. R. Driver, ebenda VIII 388—400; 419—431; gegen Meyer J. Wellhausen Gött. Gel. Anz. 1896, I 265—268, G. Dalman, *Theol. Litzeitg.* 1896, 447 ff., *Lit. Centralbl.* 1896, 1563 f., A. Merx, *Deutsche Litzeitg.* XIX (1898) 985—991.

Dalman, *Die Worte Jesu*.

* auch bei Nestle und Wellhausen zeigt sich, dass man ein hervorragender Kenner des Edessenischen und sogar des Christlich-Palästinischen sein könnte, und doch kein zutreffendes Urteil besitzen über das, was im Bereich des jüdisch-palästinischen Aramäisch grammatikalisch, lexikalisch und syntaktisch möglich ist. Umfassendere Kenntnis der Idiotismen, stilistischer Takt, und damit die Möglichkeit zu eigener produktiver Thätigkeit auf dem Gebiet des Jüdisch-Aramäischen entsteht erst durch jahrelange Versenkung in die rabbinische Litteratur. Nach fünf- undzwanzigjähriger Beschäftigung mit derselben finde ich meine eigene Ausrüstung noch immer sehr der Vervollständigung bedürftig; aber um so weniger verstehe ich, wie jemand ohne nennenswerte Vorkenntnisse meinen kann, auf diesem Gebiet mit Erfolg thätig sein zu können.

Wirkliche Beweise für eine aramäische, nicht hebräische Quellschrift der Synoptiker zu führen, ist deshalb so schwierig, weil oft schon im biblischen Hebräisch, noch öfter aber im Idiom der Mischna dieselben Redensarten und Satzbildungen möglich sind wie im Aramäischen. Eine ganze Reihe von Beobachtungen, welche sich am synoptischen Texte machen lassen, könnte darum auf beide Sprachen bezogen werden. Die bisher gemachten Versuche zu solchen Beweisen sind aber auch aus anderen Gründen hinfällig. Um dies Urteil im Einzelnen zu begründen, beleuchte ich zuerst Beobachtungen, welche Wellhausen gemacht hat, dann die einschlägigen Bemerkungen Nestle's, während ich glaube, die Versuche Marshall's und Meyer's hier nicht berücksichtigen zu müssen.

* Wellhausen nimmt an, dass die auffallenden Varianten $\delta\acute{o}\tau\epsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon\eta\mu\omicron\sigma\acute{o}\nu\eta\nu$ und $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\omicron\nu$ Lk. 11, 41 und Mt. 23, 26 auf זָבִי „Almosen geben“ und „reinigen“ zurückzuführen seien. Dies scheint ein geradezu bestechender Beweis für eine aramäische Quellschrift zu sein, denn hebräisch wäre „reinigen“ טָהַר . Aber es muss dazu sofort bemerkt werden, dass „reinigen“ aramäisch doch nicht זָבִי , sondern זָבִי heisst, sodass immerhin זָבִי und זָבִי verwechselt wären. Und wenn auch dies nicht weiter bedenklich wäre, so bliebe doch immer die Möglichkeit als mindestens ebenso verständlich bestehen, das Lukas vom griechischen $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\omicron\nu$ aus zu seiner Fassung gelangte. Das „Reinigen“ des mit Raub gefüllten Bechers konnte nur in seiner „Ausleerung“ bestehen, und dies deutete Lukas auf ein „Verschenken“ des Inhalts, dem Sinne Jesu ganz entsprechend. S. auch S. 71.

Eine an sich ansprechende Vermutung W.'s ist es, dass Lk. 4, 26 das Weib, zu welchem Elia gesandt war, nicht als „Witwe“ אַרְמִלְתָּא, sondern als „Heidin“ אַרְמִיתָּא bezeichnet worden sei, dementsprechend, dass V. 27 Naeman ὁ Σύρος genannt wird. Trotzdem vermag ich ihr nicht beizupflichten. Den „vielen Witwen in Israel“ V. 25 steht die „Witwe im sidonischen Sarepta“ V. 26 völlig passend gegenüber, ausserdem ist πρὸς γυναῖκα χήραν ebenso veranlasst durch γυναῖκα χήρα 1 Kön. 17, 9 LXX, wie Ναῦμάν ὁ Σύρος durch den gleichlautenden Ausdruck 2 Kön. 5, 20 LXX. Somit ist eine Korrektur des Textes unveranlasst.

Als Aramaismus wird von W. bezeichnet ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης Mt. 12, 41 (Lk. 11, 32), was heissen muss: „sie werden sich messen im Gericht mit diesem Geschlecht“. Aber die Ausdrucksweise findet sich im Alten Testament, es heisst Jes. 54, 17: תָּקוּם אִתְּךָ לְמִשְׁפָּט, LXX ἀναστήσεται ἐπὶ σὲ εἰς κρίσιν, Trg. מִי יָקוּם לִי עִם מְרָעִים, und Ps. 94, 16: מִי יָקוּם לִי עִם מְרָעִים, LXX τίς ἀναστήσεται μοι ἐπὶ πονηρευομένου. Für das jüdische Aramäisch vergleiche auch j. Kidd. 64^a: חָדַר בָּרַ נֶשׁ קָם עִם חֲבֵרָה בְּשׁוּקָא, „jemand begann einen Rechtshandel mit einem anderen auf der Strasse“. Auch κατακρινουσιν αὐτήν „sie werden es als im Unrecht befindlich hinstellen, besiegen“ muss kein Aramaismus sein. W. führt es zwar mit Recht auf aram. הֵיב zurück, aber wir haben auch einen entsprechenden hebräischen Ausdruck in הִרְשִׁיעַ, s. Jes. 54, 17: תִּרְשִׁיעַ, LXX ἡττήσεις, Trg. תִּתְיבֶנִּיָּה.

Ebensowenig muss man mit W. einen Aramaismus erkennen in ἀνθρώπων βασιλεῖ Mt. 18, 23, wozu sich Mt. 22, 2 mit demselben Ausdruck, weiter 13, 52; 20, 1, vgl. 21, 33, mit ἀνθρώπων οἰκοδεσπότη und Lk. 24, 19 mit ἀνὴρ προφήτης stellen lässt. Im Alten Testament wird gesagt אִישׁ כֹּהֵן Lev. 21, 9 (LXX ἀνθρώπου ἱερέως), אִישׁ נָבִיא Jud. 6, 8 (LXX ἄνδρα προφήτην), in der jüdisch-aramäischen Litteratur kommt die Ausdrucksweise zwar auch vor, s. z. B. גָּבַר סָב j. Sanh. 25^a; aber ich glaube nicht, dass sie jemals an der Spitze eines Gleichnisses steht wie bei Matthäus. Aber ἀνὴρ βασιλεύς ist ja gutes Griechisch, und auch ἄνθρωπος βασιλεύς nicht unmöglich.

Mk. 1, 41 hat Cod. D sinnloser Weise ὀργισθεῖς für σπλαγχνισθεῖς des gewöhnlichen Textes. Nestle, wie schon hundert Jahre vor ihm J. D. Michaelis,¹ meint, dass dabei אַתְּרַחם „er erbarmte sich“ mit אַתְּרַעם „er zürnte“ verwechselt worden sei.

¹ Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes I (1788) 585.

Das könnte richtig sein, würde aber nur für das Edessenische gelten. Wir ersehen daraus die syrische Beeinflussung des Cod. D mit um so grösserer Sicherheit, als Ephrem diese Lesart kannte, s. Chase, *The Syro-Latin Text of the Gospels* 88 f., der übrigens eine Verwechselung von **אתחת** und **אתחת** voraussetzt.

Die Lesarten **ἐξω τῆς χώρας** Mk. 5, 10 und **εἰς τὴν ἄβυσσον** Lk. 8, 31 führt N. auf **לתחומא** und **לתחתא** zurück, das erstere heisse „an die Grenze“, das letztere „in die Tiefe“. Das im Zusammenhang sinnlose „an die Grenze“ hätte dann Markus in „über die Grenze“ verwandelt. Ohne die Annahme einer solchen verfehlten Übersetzung erklärt sich aber die Variante dadurch, dass bei Markus an ein Versetzen der Dämonen in ein fernes Land gedacht wird (vgl. Tob. 8, 3), bei Lukas an Verbannung in den Strafort der Verdammten. — Mk. 5, 11 (Lk. 8, 32) befindet sich eine Schweineherde „an“ oder „auf dem Berge“, Mt. 8, 30 „fern von ihnen“ (**μαχρὰν ἀπ' αὐτῶν**). N. meint, **טורא** „Berg“ und **טורא** „Abstand“ seien dabei verwechselt. Aber dieses **טורא** ist dem palästinischen Aramäisch fremd. Die Differenz ist anders zu erklären. Markus und Lukas lassen die ganze dort erzählte Geschichte nach Mk. 5, 2, Lk. 8, 27 am Seestrande vor sich gehen, da war die Herde „auf dem Berge“ in nächster Nähe. Matthäus hat die Vorstellung vom Seestrande nicht, sondern denkt sich Jesum nur „im Gadarenerlande“ auf der Strasse nach Gadara, s. Mt. 8, 28, und dies lag etwa 10 Kilometer landeinwärts. Die Schweineherde denkt er entfernt, weil sie nach V. 32 am Seeufer sein musste.

Mt. 5, 48 entspricht **τέλειοι, τέλειος** dem **οἰκτίρμονες, οἰκτίρμων** Lk. 6, 36. N. findet in der Concordanz, dass die LXX unter Umständen auch **ἔλεως** und **φίλος** für hebr. **שלם** setzen, und in den „*Onomastica sacra*“ de Lagarde's, dass **Σολομών** durch **ἐλεήμων ἢ εἰρήνικος** erklärt wird. Deshalb soll **οἰκτίρμων** auf **שלם** zurückgehen. Aber **שלם** heisst trotz allem nicht „barmherzig“ und könnte nur von einem sehr ungenauen Übersetzer so übertragen werden. Der Ausdruck bei Lukas hängt damit zusammen, dass Gott unmittelbar vorher als **χρηστός** bezeichnet war. Matthäus braucht **τέλειος**, weil das Verhalten der Menschen sogleich noch in anderen Richtungen zur Sprache kommen soll und dazu übergeleitet werden musste.

Mk. 8, 10 ist das auffallende **εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά**¹ von

¹ S. dazu Gramm. d. jüd. pal. Aram. 133.

J. Rendel Harris¹ auf aram. למנותא דלמנותא zurückgeführt worden, wobei das zweite למנותא versehentliche Dittographie und der wirkliche Name des Landes ausgefallen sei. Nestle² ist unabhängig von Harris auf denselben Gedanken gekommen. Dem ist aber das ernste Bedenken entgegenzustellen, dass τὰ μέρη für „das Gebiet“ ein echter Graecismus ist, der aramäisch gar nicht so wiedergegeben werden kann. מְנוּתָא heisst in allen aramäischen Dialekten „Anteile“, aber nicht „Gebiet“. Die syrischen Übersetzer haben deshalb andere Ausdrücke dafür einsetzen müssen. Es findet sich stattdessen אַתְרָא „Gegend“ Mk. 8, 10 Pesch., Mt. 2, 22 Cur. Sin. Pesch., Mt. 16, 13 Cur. Pesch. Hier.; תְּחוּמָא „Gebiet“ Mt. 15, 21 Cur. Sin. Pesch. Hier., Mt. 16, 13 Sin.; אֶרְעָא „Land“ Mt. 2, 22 Hier. Auch im jüdischen Aramäisch wären andere Ausdrücke nicht möglich. Δαλαμανουθά kann also durch למנותא nicht erklärt werden.

Mk. 10, 30 redet Jesus von „hundertfacher“ Belohnung seiner Nachfolger, während Mt. 19, 29 (Lk. 18, 30) uns von einer „vielfachen“ redet. Cod. D hat nun bei Matthäus auch „hundertfach“, bei Lukas „siebenfach“. Nach N. wäre „siebenfach“ das Ursprüngliche und Blass hat es in den Text aufgenommen. Das könnte richtig sein, aber von einem semitischen Original braucht der Ausdruck nicht zu stammen. Sieben gilt als eine Zahl der Fülle, die nicht mathematisch genau zu nehmen ist, vgl. die 7 Jahre der Ehe Hanna's Lk. 2, 36, die 7 bösen Geister Lk. 8, 2; 11, 26, die 7 Brüder Lk. 20, 29, die 7fache Veründigung an jedem Tage Lk. 17, 4. Deshalb kann für „siebenfach“ auch „vielfach“ und selbst „hundertfach“ gesagt werden.

Im ersten Momente hat es etwas Bestechendes, wenn N. zu Lk. 19, 17 bemerkt, dass die Erwähnung der „Städte“ als Belohnung der treuen Knechte gegenüber den Talenten von Mt. 25, 16ff. durch Verwechslung von בְּרִין „Talente“ und בְּרִין „Städte“ zu erklären sei. Bei genauerer Überlegung sieht man aber, dass dies das Richtige nicht ist. בְּרִין ist nicht das gewöhnliche Wort für „Städte“ im allgemeinen, die Verwechslung lag also nicht so nahe. Mt. 25, 21. 23 werden den Knechten gar nicht „Talente“ gegeben, sondern ihr Herr will sie über „viel“ setzen. Wenn Lukas dies „viel“ durch „Städte“ deutet, so hängt dies damit zusammen, dass es sich bei ihm um einen König

¹ Codex Bezae 178.

² Philologica Sacra 17.

handelt, der seine Herrschaft antritt, wovon Matthäus nichts weiss.

Mt. 23, 23 und Lk. 11, 42 soll nach N. ἔλεος und ἀγάπη τοῦ θεοῦ auf eine Form von רחם zurückgehen. N. meint wohl, רחמין „Barmherzigkeit“ und רחמתי „Liebe“ seien vertauscht worden, und bei dem Letzteren τοῦ θεοῦ hinzugefügt. Aber mindestens ebenso glaublich ist es, dass ἔλεος und ἀγάπη als Synonyma wechselten und ἀγάπη nachträglich als „Gottesliebe“ erklärt wurde.

Mk. 11, 4 soll ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου richtige Übersetzung von Βηθφαγή (Lk. 19, 29) sein. Dieses habe nach dem syrischen בית פנעא in der That übersetzt werden können „am Strassendurchbruch“. Aber ἐπὶ τοῦ ἀμφοδου heisst nur „an der Strasse“, פנעא ist weder im Edessenischen noch im palästinischen Aramäisch Bezeichnung eines „Strassendurchbruchs“ oder „Kreuzwegs“,¹ und בית wird im palästinischen Aramäisch nicht für בָּ gebraucht. Überdies heisst es Βηθφαγή mit der undeclinierbaren Endung ē, die also nicht griechischen Ursprungs ist. Aus dem Talmud lernen wir, dass בית פאני wirklich Name einer Ortschaft² war, nicht nur ein Strassendurchbruch. Markus hätte auch deshalb falsch übersetzt. Will man פאני nicht von פָּנ „unreife Feige“ ableiten, wie ich gethan habe,³ so sollte man lieber den Ursprung des Worts für dunkel erklären,⁴ als zu פנעא zu greifen.

Mt. 27, 34 ist „mit Galle gemischter Wein“ für den „Myrrhenwein“ von Mk. 15, 23 gesetzt worden, nach N. in Folge einer Verwechslung von מרה „Galle“ und מורה „Myrrhe“. Aber durch beabsichtigte Anspielung an den Gallentrank von Ps. 68, 22 LXX wird die Fassung bei Matthäus befriedigend erklärt, auch ohne Annahme einer semitischen Quelle.

Apg. 2, 47 hat Cod. D πρὸς ἔλον τὸν κόσμον für π. ο. τ. λάον des gewöhnlichen Textes. N. führt diese Variante auf die Verwechslung von עלם „Welt“ und עם „Volk“ zurück und führt Beispiele an für das sonstige Vorkommen dieser Verwechse-

¹ Darauf, dass die Syrer für בית פנא einmal die Deutung „Kreuzweg“ versuchen, wäre nur dann etwas zu geben, wenn פנעא sonst in dieser Bedeutung nachweisbar wäre.

² Aber nicht zwei Ortschaften heissen so, wie v. Starck, Palästina und Syrien 35, vorgiebt.

³ Gramm. d. jüd. pal. Aram. 152.

⁴ Sollte etwa πάγος „Dorf“ dahinter zu suchen sein? Bethphage lag nach dem Talmud unmittelbar ausserhalb der Grenze des eigentlichen Stadtbezirks von Jerusalem.

lung, sagt aber nicht ausdrücklich, ob er meint, dass Lukas seine ursprüngliche Lesung עם nachträglich als falsch erkannt habe und darum in der revidierten Ausgabe nach jener semitischen Quelle κόσμον für λαόν einsetzte, oder ob erst ein späterer nach jener Quelle die Lukasschrift revidierte. Auch im Text des pal. Talmud ist Ber. 4^b und Bab. mez. 8^d כולי עלמא fälschlich für כל עמא gesetzt worden. Daran ist aber kein blosses Verlesen eines Abschreibers Schuld, sondern die Thatsache, dass beides völlig gleichbedeutende Wiedergaben von „jedermann“ sind, das erstere nach vorwiegendem babylonischen, das letztere nach palästinischem Gebrauch. Wenn aber כל עמא „das ganze Volk“ und כל עלמא „die ganze Welt“ bloss verschiedene Ausdrücke für das auch Apg. 2, 47 gemeinte „jedermann“ sind, so lässt die Variante sich ohne Rückgang auf ein semitisches Original ebenso befriedigend mit B. Weiss¹ durch einen Wechsel des griechischen Ausdrucks erklären, und man hat auch nicht nötig, mit Harris² einen lateinischen oder mit Chase³ einen syrischen Text für die Variante verantwortlich zu machen.

Zu „völliger Gewissheit“ wird die Annahme einer semitischen Quelle nach N. erhoben durch die Variante ἐβαρύνετε „ihr beschwertet“, welche Cod. D Apg. 3, 14 für ἡρνήσατο „ihr verleugnetet“ des üblichen Textes bietet, und Blass⁴ citiert die „Entdeckung“ Nestle's als wichtigsten Beweis für die von Lukas für Apg. 1—12 benützte aramäische Quelle.⁵ כפר „verleugnen“ und כבר „belästigen“ soll dabei verwechselt worden sein. Nun wird auch von Nestle und Blass ἐβαρύνετε für einen groben Irrtum gehalten. Dem Lukas soll derselbe bei der ersten Ausgabe der Apostelgeschichte untergelaufen sein, erst in der zweiten Ausgabe hat er ihn verbessert, nachdem er seine Quelle noch einmal studiert hatte. Nun dürfte wenigstens Blass, nach welchem Lukas nur wenig Aramäisch und gar kein Hebräisch verstand, ihm den Gedanken an das nur im Hiobbuch vorkommende hebräische הכביר, was überdies für „belästigen“ niemals gebraucht wird,⁶

¹ Der Codex D in der Apostelgeschichte (1897) 58.

² Codex Bezae 103 f.

³ The Old Syriac Element in the text of Codex Bezae (1893) 28.

⁴ Philology of the Gospels 194.

⁵ B. Weiss, Der Codex D in der Apostelgeschichte 25, hält es für möglich, dass ἐβαρύνετε eine alte Lesart gewesen sei, ohne sich über ihre Entstehung zu äussern.

⁶ Dasselbe würde von dem edessenischen אכבר „viel machen“ gelten.

nicht zumuten. Einem im Hebräischen bewanderten Lukas aber wäre der sonderbare Einfall, der vom Aramäischen aus unmöglich war, gar nicht zu verzeihen. Nun hatte schon Harvey¹ und nach ihm Chase² eine bessere Erklärung der Lesart des Cod. D durch Hinweis auf das edessenische כַּבֵּר „erzürnen“, welches mit כַּפֵּר „verleugnen“ verwechselt werden konnte. Nestle³ findet das auch ansprechend, scheint es also für möglich zu halten, dass Lukas im edessenischen Syrisch heimisch war und von da aus zu seiner falschen Lesung gelangte. Näher läge immer noch die Annahme von Harvey und Chase, dass die Lesart des Cod. D nicht von Lukas, sondern aus einem mangelhaft geschriebenen oder schlecht gelesenen syrischen Evangelientext stammt. Da aber edessenisch nicht כַּבֵּר, sondern אַתְּכַבֵּר „zürnen“ heisst, wird Harris⁴ das Richtige haben, wenn er sagt, dass ἡτήσατε als ἡττήσατε gelesen Veranlassung der lateinischen Lesart *aggravastis* gewesen sei, welche ihrerseits wiederum den griechischen Text von Cod. D bestimmte.

Wenn wir mit unsrer Kritik der bisherigen Beweise für ein aramäisches Urevangelium Recht haben, so muss offenbar die Nachricht der alten Kirche von einem aramäischen Urmatthäus als noch immer unbestätigt bezeichnet werden.

Da aber die Beweise für eine hebräische Quellschrift sich als ebenso wenig stichhaltig ergeben haben, wird man Veranlassung haben, sich auf die längst von B. Weiss und Anderen geltend gemachte Thatsache zu besinnen, wie das gelegentliche Zusammenstimmen der Synoptiker im griechischen Ausdruck darauf hinweist, dass die von ihnen benützten Quellschriften griechisch geschrieben waren. Es liegt auch darin gar nichts Unwahrscheinliches. Die christliche Kirche hat schon in Jerusalem zahlreiche Hellenisten, d. h. griechisch redende Juden, zu ihren Mitgliedern gezählt, s. Apg. 6, 1; 9, 29. Sie war also von Anfang an zweisprachig, und in den Gemeindeversammlungen mussten Jesu Thaten und Worte griechisch und aramäisch erzählt werden. Die „Hebraisten“ werden wohl meist etwas griechisch verstanden haben, aber die Hellenisten sehr oft kein Aramäisch oder Hebräisch. Eine griechische Evangelienquelle

¹ *W. Wigan Harvey*, *Iren. adv. Haer.* II (1857) 55.

² *The Old Syriac Element in the text of Codex Bezae* 38.

³ *Philologica Sacra* 40f.

⁴ *J. Rendel Harris*, *Codex Bezae* (1891) 162 ff.

braucht wegen ihrer Sprache nicht jünger zu sein als eine semitisch geschriebene. Das älteste christliche Schriftwerk könnte * griechisch abgefasst gewesen sein.

VII. Unsere Aufgabe und die Vorarbeiten.

Wenn das von mir geplante Werk nicht von vorn herein auf unsicheren Boden gestellt werden soll, kann es nach allem Bisherigen nicht von der bestimmten Voraussetzung einer in unseren synoptischen Evangelien verarbeiteten semitischen Quellschrift ausgehen. Wirklich gesichert ist nur die Thatsache, dass Jesus zu den Juden aramäisch geredet hat und dass die Ur-apostel anfänglich von ihm — wenn auch nicht ausschliesslich — in dieser Sprache verkündigt haben. Für Jesu Worte allein steht eine aramäische Originalgestalt unbestreitbar fest, für sie allein behauptet auch die älteste kirchliche Überlieferung eine semitische Quellschrift. Daraus ergibt sich Recht und Pflicht der Schriftwissenschaft, zu untersuchen, wie die Worte Jesu in der Ursprache haben lauten müssen, und welchen Sinn sie in dieser Gestalt für den jüdischen Hörer hatten. Freilich ist nicht daran zu denken, dass so bis in die Einzelheiten hinein festgestellt werden könne, wie diese Worte aus Jesu Mund hervorgingen. Aber man wird dann mit grösserer Sicherheit als bisher erkennen, was an ihnen in Form und Inhalt specifisch griechisch ist, und was zum mindesten dafür gelten darf, der ursprünglichen Fassung am nächsten zu stehen. Je mehr man davon überzeugt ist, in den Evangelien historisch zuverlässige Mittheilungen über das Lehrzeugnis Jesu zu besitzen, desto wichtiger muss es erscheinen, durch die Zurückdenkung desselben in die Ursprache und zeitgenössische Denkweise dem Original noch um einen Schritt näher zu treten.

Wenn sonach die Worte des Herrn der eigentliche Gegenstand unserer Arbeit sein müssen, ist doch nicht ausser Betracht zu lassen, dass sie uns in Schriften überliefert sind, deren Verfasser sie uns so erzählten, dass ihre individuelle Auffassung, ihr Stil und ihre Ausdrucksweise dabei nicht ohne Einfluss blieben. Daraus folgt, dass die Untersuchung sich auf die Redestücke des Synoptiker nicht völlig beschränken darf. Was immer ihre Schriften zur Erklärung der Worte Jesu darbieten, ist aufzusuchen und für unseren Zweck zu verwenden. Dass wir das

Johannesevangelium in den Bereich der Untersuchung dabei nicht ziehen dürfen, ergibt sich uns daraus, dass der Einfluss der Individualität des griechisch schreibenden Verfassers hier so stark erscheint, dass die Zurückdenkung in die aramäische Sprache zu wenig Aussicht hätte, das Rechte zu treffen. Aber auch derjenige, welcher darin anderer Meinung wäre, wird zu geben, dass eine gesonderte Behandlung der synoptischen Tradition wenigstens vorläufig nicht nur berechtigt, sondern notwendig war.

Die Beobachtung, welche bei der Entdeckung der hebräischen Fragmente des Ben Sira gemacht wurde, dass alle bis dahin gemachten Versuche zur Wiederherstellung des Originals verfehlt waren,¹ kann nicht ohne weiteres auf jede Arbeit dieser Art angewandt werden. Denn das Buch des Siraciden hatte schon im Original eine recht undurchsichtige Sprache, und die vorhandenen alten Übersetzungen waren höchst mangelhaft. Vom Original der Worte Jesu und ihrer griechischen Übersetzung wird derartiges nicht gesagt werden dürfen. Gedanke und Ausdruck sind hier durchsichtig und klar ohne jede überflüssige Floskel und gekünstelte Formung. Eine Rückübersetzung wird also hier grössere Aussicht haben, das Rechte zu treffen. Aber schon bei den Berichten der Evangelisten selbst kann ja doch der Nachdruck nicht gelegt werden auf die unwesentlichen Einzelheiten der mitgeteilten Aussprüche, welche jeder Erzähler wieder etwas anders darstellen konnte, sondern nur auf die Hauptgedanken und die durchgängig angewandten Begriffe. Es wäre nichts Geringes, wenn es uns gelänge, diese in der Beleuchtung des Aramäischen und des zeitgenössischen Gedankenkreises genauer und dem ursprünglichen Sinne entsprechender zu erfassen. Ein solches Ziel muss aber als durchaus erreichbar bezeichnet werden, wenn es mit den rechten Mitteln erstrebt wird.

Dass eine bloss aramäische Übersetzung der synoptischen Herrenworte wenig wissenschaftlichen Wert haben würde, liegt auf der Hand. Grade das Unübersetzbare muss kenntlich gemacht werden. Wo mehrere Möglichkeiten der Übersetzung vorliegen, muss der Leser auch dies erfahren. Wenn für eine bestimmte Übersetzung die Entscheidung getroffen wird, dürfen die Gründe nicht fehlen. Und die Arbeit wäre nur halb gethan,

¹ S. die Beispiele bei *Cowley u. Neubauer*, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (1897) XVIII.

wenn nicht gleichzeitig ein voller Einblick gewährt würde in den Sinn des neugewonnenen Textes und die Gestalt, welche die exegetischen Probleme dabei gewinnen. Nur eine Kommentierung, welche die Übersetzungsversuche in sich aufnimmt, kann darum als zweckentsprechend erscheinen.

Keine bestimmte Hypothese über die Entstehung und das gegenseitige Verhältnis der synoptischen Evangelien wird bei unsrer Arbeit zur Grundlage gemacht werden können, ohne Resultate vorauszunehmen, welche sich erst am Ende der Untersuchung möglicher Weise ergeben. Nur die in Frage kommenden Möglichkeiten dürfen nicht ausser Acht gelassen werden. Es sollen ja auch nicht alle Fragen der Exegese und der Evangelienkritik hier endgiltig gelöst werden, sondern nur vorzugsweise Materialien dargeboten und Gesichtspunkte aufgezeigt, welche sich bei Beachtung der aramäischen Urgestalt und im Blick auf die zeitgenössische Anschauungsweise ergeben. Der neutestamentlichen Wissenschaft bleibt die Aufgabe, das Dargebotene zur Bearbeitung ihrer Probleme zu verwenden und so erst seinem eigentlichen Ziele zuzuführen.

Da durch die Reden Jesu eine Anzahl von Begriffen mit wesentlich gleichem Inhalt hindurchgeht, wird es zweckentsprechend sein, zuvörderst die wichtigsten derselben einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen. Die Erörterung der Worte Jesu im Zusammenhang mit gruppenweiser Zusammenfassung derselben wird dann in späteren Bänden dieses Werks Gelegenheit bieten, etwa nötige genauere Bestimmungen nachzubringen und auch andere Begriffe auf dieselbe Weise zu behandeln. So werden unsere Untersuchungen auch bewahrt bleiben vor einer falschen Judaisierung der Worte Jesu, welche da sich leicht einstellt und oftmals eingestellt hat, wo man einzelne ihrem Zusammenhang entrissene Aussprüche mit rabbinischen Gedanken und Ausdrücken verglich. Auch die Annahme, welche z. B. Schnedermann¹ vertritt, als habe Jesus zunächst seine Thätigkeit mit jüdischen Begriffen begonnen und diese erst allmählich mit neuem Inhalte erfüllt, lässt sich den Berichten der Evangelien gegenüber nicht rechtfertigen.² Das nur eine kurze Zeitspanne umfassende Lehrzeugnis Jesu erscheint da als ein in

¹ Die Vorstellung vom Reiche Gottes I (1896), II 1, (1893), 2 (1895).

² S. gegen Schnedermann besonders *E. Haupt*, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synopt. Evangelien (1895) 63 ff.

* bezug auf die Grundbegriffe einheitliches und unwandelbares. Jeder einzelne Begriff muss im Zusammenhang des Ganzen erfasst werden. Nicht die oberflächliche Auffassung eines gelegentlichen Hörers Jesu, sondern das Verständnis eines ständigen Schülers und Nachfolgers ist für uns von Bedeutung und erforschenswert.

Es ist zu beklagen, dass so wenig Vorarbeiten vorhanden sind, welchen unmittelbar nützliches Material für unsere Arbeit entnommen werden könnte. Meine „Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch“ und mein „Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch“ lassen auch nach Hinzunahme der Wörterbücher von Levy, Kohut, Jastrow noch immer grosse Lücken in bezug auf Syntax, Phraseologie und Wortvorrat der einzelnen Dialekte. Von mir angelegte Sammlungen, welche durch stete Lektüre zu ergänzen sind, müssen das Fehlende ersetzen.

Nicht minder mangelhaft sind die sachlichen Vorarbeiten auf dem Gebiete der jüdischen Theologie. Es fehlt noch immer eine genügende systematische Behandlung des Gedankeninhalts der Apokryphen und Pseudepigraphen. *M. Vernes*, *Histoire des Idées Messianiques* (1874), *J. Drummond*, *The Jewish Messiah* (1877), *V. H. Stanton*, *The Jewish and the Christian Messiah* (1886), *Oehler-v. Orelli*, Art. „Messias“, *Prot. Real-Encyklopädie*² IX (1881) 641—672, *E. Schürer*, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* ³II (1898), Abschnitt: Die messianische Hoffnung, 496—556, *M. Marti*, *Geschichte der israelit. Religion* ³(1897) 270—310, *R. H. Charles*,¹ *Eschatology of the apocryphal and apocalyptic Literature*, in *Dictionary of the Bible* I (1898) 741—749, lassen hiefür noch viel zu thun übrig. Dasselbe gilt in bezug auf die Kommentare von *Ryle* und *James* zu den Salomopsalmen (1891), von *R. H. Charles* zum aethiopischen Henoch (1893), zur Baruchapokalypse (1896), zur Assumptio Mosis (1897), obwohl sie als ein erfreulicher Fortschritt gegenüber dem bisher Vorhandenen zu betrachten sind. Fast alle hier genannten Autoren entbehren ja auch einer selbständigen Kenntniss der späteren jüdischen Literatur, die doch nicht fehlen darf, wo es sich um Erklärung jüdischer Schriftwerke handelt, deren hebräisches Original erst zu ermitteln ist.

¹ *R. H. Charles* verheisst für Ende 1898 „a critical work on Jewish Eschatology from the earliest OT times down to A. D. 100.“

* Für die eigentliche rabbinische Literatur wäre es vorzugsweise wünschenswert zu wissen, was sie über die religiöse Gedankenwelt der Juden am Anfange des zweiten Jahrhunderts, als der frühesten Zeit, über welche sie eingehendere und sichere Auskunft bietet, zu sagen hat. Hier lässt *F. Weber's* „Jüdische Theologie“ auch in der zweiten, wenngleich von nicht wenigen Fehlern gereinigten Ausgabe (1897)¹ völlig im Stich, da es ihr ebenso an der nötigen Sonderung von Älterem und Jüngerem, von Palästinischem und Nichtpalästinischem, wie an der genaueren Durcharbeitung der Einzelheiten gebricht. Die „Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud“ (1884—92) von *J. Hamburger* ist vollends eine der Kritik entbehrende blosse Anhäufung von Stoff, dessen Einzelheiten erst geprüft werden müssen. Abgesehen von der kurzgefassten Monographie *D. Castell's*, *Il Messia secondo gli Ebrei* (1874), stehen nur die von den Theologen viel zu wenig benützten Arbeiten² von *W. Bacher* „Die Agada der Tannaiten“ I (1884), II (1890), „Die Agada der palästinensischen Amoräer“ I (1892), II (1896), III (1899)³ auf der Höhe ihrer Aufgabe. Sie werden nach ihrer Vervollständigung durch die anonyme *Haggada Palästina's* einen trefflichen Thesaurus der Aussprüche der palästinischen Rabbinen bilden, an welchen sich eine wirkliche „altsynagogale palästinische Theologie“ anschliessen kann.

Besonders nützliche Dienste sollten uns die Sammlungen von rabbinischen Parallelen zu neutestamentlichen Stellen leisten, welche von Christen und Juden in alter und neuer Zeit angelegt wurden. Von christlichen Werken dieser Art seien genannt:

Joh. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae in quatuor Evangelistas*, herausgeg. v. J. B. Carpzov, Leipzig 1684; *Christ. Schöttgen*, *Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum*, Dresden-Leipzig 1733; *Joh. Gerh. Meuschen*, *Novum Testamentum ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum*, Leipzig 1736; *J. Jak. Wettstein* (Wetstenius), *Novum*

¹ S. meine Anzeige Theol. Litbl. 1897, Sp. 382 f.

² Um zu grösserer Beachtung der Schriften Bacher's anzuregen, und das Beispiel einer besseren Sitte zu geben, als sie bei Citierung rabbinischer Aussprüche in den Kommentaren herrscht, werde ich häufig auf diese Schriften verweisen, obwohl sie für mich eine eigentliche Quelle nicht waren.

³ Eine Kritik von Bd. II der Ag. d. pal. Am. soll sein „Tempus loquendi. Über die Agada der palästinischen Amoräer nach der neuesten Darstellung“ (1897) von *M. Aschkenaze*. Der Verfasser erweist aber nur seine eigene gradezu staunenswerte Unwissenheit.

Testamentum Graecum, Amsterdam 1751, 1752; *F. Nork*, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen, Leipzig 1839; *Franz Delitzsch*, Horae hebraicae et talmudicae in Luth. Zeitschrift 1876—78; *Carl Siegfried*, Analecta Rabbinica 1875, Rabbinische Analekten, Jahrb. f. prot. Theol. 1876; *A. Wünsche*, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien * aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878.

Als jüdische Werke, welche, hauptsächlich unter apologetischem Gesichtspunkt, rabbinische und neutestamentliche Aussagen zusammenstellen, sind aufzuführen: *M. Duschak*, Die Moral der Evangelien und des Talmud, Brünn 1877; *E. Schreiber*, Die Principien des Judentums verglichen mit denen des Christentums, Leipzig 1877; *E. Soloweyczyk*, Die Bibel, der Talmud und das Evangelium, deutsch von M. Grünwald, Leipzig 1877; *E. Grünebaum*, Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber, 2. A., Strassburg 1878; *S. Blumenau*, Gott und der Mensch, in Aussprüchen der Bibel alten und neuen Testaments, des Talmud und des Koran, Bielefeld 1885.

Von fast allen diesen Werken gilt aber, dass sie nur gelegentliche Beobachtungen mitteilen. Der Thatbestand auf dem Gebiete des Rabbinismus wird für den einzelnen Fall nicht systematisch erhoben, auch Übereinstimmung und Abweichung zwischen neutestamentlichen und rabbinischen Aussagen nicht sorgsam genug bestimmt. Sie haben deshalb bei vielen den der wissenschaftlichen Forschung schädlichen Eindruck erweckt, als sei aus solchen Parallelen im Grunde wenig zu lernen. Wegen ganz oberflächlicher und unzutreffender Behauptungen und falscher Übersetzungen ist ein Buch wie *Wünsche's* „Neue Beiträge“ sogar als gradezu in die Irre führend und verwirrend zu bezeichnen. Dass jüdische Behandlungen des Stoffes zu apologetischen Zwecken nicht geeignet sein werden, den Unterschied zwischen den Worten Jesu und den Aussprüchen der Rabbinen kennen zu lernen, liegt auf der Hand.

Es wird nichts Anderes übrig bleiben, als auch auf diesem Gebiet das Mangelnde durch eigene Arbeit an der nachkanonischen jüdischen Literatur zu ersetzen. Unsere Erörterung wird dadurch mit Untersuchungen belastet werden, welche anderweit geleistet sein könnten. Aber ich hoffe, es wird als kein Mangel erscheinen, wenn künftig mancherlei für die biblische Theologie bedeutsames jüdisches Material hier gesammelt und gesichtet vorgefunden wird.

VIII. Die Wahl des Dialektes.

Eine erhebliche Schwierigkeit für unsere Untersuchungen besteht in der Bestimmung des Idioms des Aramäischen, welches dabei vorauszusetzen ist. Die Besorgnis Th. Zahn's¹ ist zwar ungerechtfertigt, als beruhe die in meiner Grammatik angewandte Unterscheidung eines „judäischen“ und eines „galiläischen“ Dialekts des jüdischen Aramäisch auf unsicherer Grundlage. Die beiden von mir so bezeichneten Idiome sind grammatikalisch und lexikalisch so deutlich von einander abgegränzt, dass ihre Sonderung keiner Anwendung eines besonderen Scharfsinns bedurfte. Aber es ist ja mit jenen Benennungen noch nichts entschieden über die Zeit, welcher die Idiome angehören, und die Ausdehnung, welche sie damals hatten. Der „judäische“ Dialekt ist uns bekannt aus literarischen Denkmälern jüdischer Herkunft aus dem ersten bis dritten Jahrhundert, der „galiläische“ Dialekt aus Schriften galiläischen Ursprungs aus dem vierten bis siebenten Jahrhundert. Dass das „Galiläische“ zur Zeit seiner Herrschaft bei den Juden Galiläa's auch anderwärts in Palästina ihm nah verwandte Schwesterdialekte zur Seite hatte, zeigt das samaritanische Aramäisch und der ihm noch näher stehende christlich-palästinische Dialekt, dessen Herrschaft sogar nach Ägypten übergegriffen hat, wie aus der Liturgie für die Nilsegnung geschlossen werden muss, welche G. Margoliouth veröffentlichte.² Dass das Aramäische dort nicht nur Kirchensprache war, geht aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Hieronymus hervor, welcher zu Jes. 19, 18 bemerkt, dass es bekanntlich noch immer fünf Städte in Ägypten gebe, welche „die Sprache Kanaans, nämlich das Syrische“, reden.³ Auf der anderen Seite muss vom palmyrenischen und nabatäischen Aramäisch um die Zeit Christi gesagt werden, dass es dem „judäischen“ Dialekt näher steht als dem

¹ Einleitung in das Neue Testament I (1897) 19.

² G. Margoliouth, *The Liturgy of the Nile* (1896).

³ S. Krauss, *Jew. Quart. Rev.* VI (1894) 249, denkt seltsamer Weise trotz der unmissverständlichen Aussage des Hieronymus an das Koptische. Weil das „Syrische“ die semitische Sprache Kanaan's zu seiner Zeit ist, findet Hieron. die Weissagung Jesaja's in den „syrisch“ sprechenden Bewohnern Ägyptens erfüllt. Seine Beschreibung des „Kanaanitischen“, welches zwischen dem Hebräischen und Ägyptischen stehe und dem Hebräischen sehr nahe verwandt sei, passt doch nur auf das von ihm genannte „Syrische“, aber nicht auf die koptische Sprache.

„galiläischen“. Nur ist in Rechnung zu ziehen, dass wir das Aramäische von Palmyra und Nabataea nur aus Inschriften kennen, während das „Galiläische“ ein zur Schriftsprache erhobener Volksdialekt ist.

Dem erkennbaren Thatbestande wird man am besten gerecht werden, wenn man sagt: es hat um die Zeit Christi eine in ganz Palästina vom äussersten Norden bis zum Süden hin herrschende aramäische Schriftsprache gegeben, welche in den einzelnen Landesteilen sich nur wenig unterschied und von welcher angenommen werden darf, dass sie von den Gebildeten, zumal der grösseren Städte, auch gesprochen wurde. In diesem Aramäisch der Gebildeten, welches in Judaea vorherrscht, sind die aramäischen Stücke in Daniel- und Esra-buch, das Onkelos-Targum und die anderen Dokumente des jüdischen¹ Dialekts, aber auch die Inschriften der Palmyrener und Nabatäer geschrieben. Daneben bestand eine ganze Reihe von Volksdialekten, ein mittelpalästinischer, welchen wir in einer späteren Phase als samaritanisches Aramäisch kennen lernen, und ein nordpalästinischer, der uns in einer jüdischen und einer christlichen Ausgestaltung ebenfalls erst aus späterer Zeit bekannt ist. Sehr wahrscheinlich ist es, dass der nordpalästinische Volksdialekt nach dem definitiven Untergang des jüdischen Centrums aramäisch-jüdischer Kultur, welcher sich an den Barkochba-Aufstand knüpfte, in fast ganz Palästina zur Herrschaft gelangte.

Nach Mt. 26, 73 (Mk. 14, 70, Lk. 22, 59) hat man Petrus in Jerusalem auf Grunde weniger Worte als Galiläer erkannt und deshalb als Genossen Jesu bezeichnet, von dem also anzunehmen ist, dass er ebenfalls an seiner Sprache kenntlich war. Nach dem uns bekannten galiläischen Dialekt muss dabei nicht daran gedacht werden, dass die Galiläer später die Gutturalen abzuschwächen pflegten. Die Leugnung des Petrus enthielt ja nach Mt. 26, 70 (Mk. 14, 68, Lk. 22, 57) den Ausdruck אֲנִי לֹא יָדָע „ich kenne nicht“ oder „ich verstehe nicht“. Dies wäre galiläisch * לִית אֲנִי יָדַע oder לִינָה הָכֵם , jüdisch aber לִית אֲנִי יָדַע . Im Gebrauche des galiläischen Dialekts lag auch keineswegs etwas Herabsetzendes für Jesus oder seine Jünger. Die Anekdoten von der Sprache ungebildeter galiläischer Frauen, welche man sich nach b. Erub. 53^b 2 Jahrhunderte später in Babylonien er-

¹ S. die Aufzählung in Gramm. d. j. pal. Aram. 26—16

² Vgl. dazu Gramm. d. j. pal. Aram. 43f., wo ich gezeigt habe, dass die mangelhafte Aussprache der Gutturalen in älterer Zeit auch in Galiläa noch

zählte, sind selbst für jene späte Zeit als Karikierung der Wahrheit zu betrachten. Das Galiläische, wie wir es aus Schriftwerken kennen, trägt noch keine Spuren der Zersetzung oder fremdartigen Verbildung an sich. Wahr ist nur, dass gewisse Kennzeichen der Jugend dem judäischen Dialekt gegenüber an ihm zu sehen sind, ohne dass es indes als eine jüngere Phase des letzteren betrachtet werden könnte. Es ist ja nicht unwahrscheinlich, dass die Sprache Galiläas zwischen der Zeit Jesu und dem vierten Jahrhundert einige Wandelungen erlebt hat. Die Aussprache, die Formenbildung, der Wortgebrauch stand wohl anfänglich dem Judäischen noch um einige Stufen näher. Für unsere Zwecke ist der Wortgebrauch vorzugsweise von Bedeutung, und in bezug auf ihn ist nicht zu bezweifeln, dass die Zahl der griechischen Fremdwörter sich vermehrt hat, und recht wahrscheinlich, dass neue aramäische Wörter vom Nordosten her eingewandert sind und mit Verdrängung anderer zur Herrschaft gelangten. Ausserdem ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass Jesus, wenn er öffentlich redete, der Sprache Judäa's sich zu nähern suchte. Wenn der galiläische Zollbeamte Matthäus wirklich die Worte Jesu aramäisch aufgezeichnet hat, ist sogar das nächstliegende, dass er sich der Schriftsprache Judäas bediente und nicht des galiläischen Volksdialekts. Auf galiläische Leser war sein Buch aller Voraussicht nach am wenigsten berechnet.

Es könnte scheinen, als sei nun doch die für unsere Arbeit vorauszusetzende sprachliche Grundlage eine recht unsichere. Bis zu einem gewissen Grade ist dies zutreffend. Wer gewissenhaft sein und sicher gehen will, wird den ganzen Bereich sprachlicher Möglichkeiten, welcher zwischen dem biblischen und dem galiläischen Dialekt des Aramäischen liegt, in Erwägung ziehen müssen. Der judäische Ausdruck ist neben dem galiläischen zu berücksichtigen. Aber es wird sich zeigen, dass der in Frage kommende sprachliche Bereich doch ein recht eng begränzter ist und dass die meisten der hier sich als möglich ergebenden Varianten für die Auslegung von geringer oder keiner Bedeutung sind. Im ganzen ist die sprachliche Unsicherheit hier immer noch eine minder grosse, als sie für den hebräischen Übersetzer der

nicht so weit fortgeschritten gewesen sein kann. Bei den babylonischen Juden stand es weit schlimmer, s. *C. Levias*, *A Grammar of the Babyl. Talmud*, Am. Journ. Sem. Lang. XIII 29 f.

Evangelien entsteht, welcher das biblische Hebräisch unanwendbar findet und dann zwischen der Sprache des Siraciden und der Mischna eine Mittelstrasse bahnen möchte.

Es ist zu bedauern, dass das umfangreichste jüdische Schrift-
denkmal ein Targum ist, Übersetzungen heiliger Bücher banden
sich damals mehr als jetzt an den sprachlichen Wortlaut des
Originals. Das zeigt schon die griechische Übersetzung der LXX,
welche dann in dieser Richtung noch von der des Aquila über-
boten wurde. Die Methode der Übersetzung Aquila's war aber
auch die des etwa gleichzeitig entstehenden Pentateuchtargums,
welches durch einen seltsamen Zufall in Babylonien mit dem
Namen Aquila's (in der Form „Onkelos“) geschmückt wurde.
Nur entstand bei der Verwandtschaft des Aramäischen und
Hebräischen eine nicht ganz so seltsame Sprachgestalt wie bei
der griechischen Arbeit Aquila's. Durch Vergleichung der übrigen
Schriftdenkmäler des jüdischen Aramäisch lässt sich indes mit
hinreichender Sicherheit feststellen, was als Hebraismus im Targum
zu betrachten ist. Echtes Aramäisch ist natürlich am deutlichsten
erkennbar da, wo das Targum trotz seines Princip's genauer
Nachbildung des Originals sich zu stilistischen Abweichungen
genötigt sieht.

Als den Targumstil wesentlich bestimmende Hebraismen
seien genannt: 1) der häufige Gebrauch des Status constructus,
während ein aramäisches Original öfters die Umschreibung mit
ך angewandt hätte; 2) die stete Anwendung des selbständigen
וּ als Ersatz der hebräischen Accusativpartikel אֶת, während das
* Aramäische sich durchgängig ohne eine solche Partikel behilft;
3) der dem Targum eigene Ersatz des biblischen כִּי in allen
seinen Bedeutungen durch אֲרִי,¹ welches das Mischnahebräisch als
וְרִי nur in der Bedeutung „siehe“ kennt und das in der sonstigen
aramäischen Literatur in dieser Bedeutung völlig fehlt; 4) die
Verstärkung der Verba durch den beigesezten Infinitiv; 5) die
Anwendung des aramäischen וְהָיָה für die hebräische Erzählungs-
formel וַיְהִי, welche dem Aramäischen fremd ist; 6) der Gebrauch
des Verbum מִלֵּל für das hebräische דִּבֶּר in allen Fällen seiner
Anwendung und von לְמַמַּר für das hebr. לָאָמַר; 7) die häufige
Anwendung des Perfekts als historische Erzählungsform, wo das

¹ S. Gramm. d. j. pal. Aram. ² 234. 236. 240, Nöldeke, ZDMG. XXII (1868) 489.

Aramäische sich des blossen Particips oder des Particips mit vorangesetztem הנה bedient hätte; 8) die häufige Verwendung von Infinitiven mit Präpositionen, wo das Aramäische einen Nebensatz mit ܐ gebildet haben würde.

Für die von Nöldeke¹ angenommene Entstellung des Onkelos-Targums durch den babylonischen Dialekt vermag ich immer noch kein anderes Beispiel zu nennen als die gelegentlich angewandten Infinitivbildungen auf ܐ-ܐ.² Wie vorsichtig man bei einer derartigen Annahme sein muss, zeige ein Beispiel. Der Palästinenser Abbahu sagt b. Sukk. 5^b, dass man in Babylonien den „Knaben“ (ܝܢܝܬܐ) ܪܒܝ nenne. Nun verwendet das Onkelos-targum ܪܒܝ für „Knabe“, während der galiläische Dialekt sich dieses Wortes nicht bedient. Aber wenn die Mischna das entsprechende hebr. ܪܒܐ aufweist und das Samaritanische ebenfalls ܪܒܝ kennt, so ist doch offenbar ܪܒܝ in Palästina nicht unbekannt gewesen und das Wort bei Onkelos nicht als babylonischer Einschlag zu bezeichnen.

Der für das judäische Aramäisch zu beklagende Mangel wird einigermaßen dadurch aufgewogen, dass wir den galiläischen Dialekt fast ausschliesslich nur aus den in den palästinischen Talmud und Midrasch eingewobenen kleinen Erzählungen kennen, welche durchaus das Gepräge kunstloser Volkstümlichkeit tragen. Wir haben hier vor uns, was wir für das Samaritanische, das Christlich-Palästinische und das ältere edessenische Syrisch so schmerzlich vermissen, nämlich die im Volke wirklich lebende Sprache, aus deren Vergleichung mit dem biblischen Aramäisch und dem Idiom der jüdischen Dokumente (abgesehen von den Targumen) wir allein lernen können, was Stil und Ausdrucksart des jüdisch-palästinischen Aramäisch gewesen ist.

Wenn die von Nöldeke, Buhl, Cornill, Ginsburger³ u. A. vorgetragene Ansicht richtig wäre, dass die sogen. jerusalemischen Pentateuchtargume Bestandteile aus sehr alter, sogar vorchristlicher Zeit enthielten, müssten diese mit Abzug der Hebraismen wohl das beste Modell für unsere Arbeit darstellen. Der Gedanke an diese Möglichkeit war die Veranlassung, dass ich dem grammatischen Material aus diesen Targumen in

¹ Th. Nöldeke, Die semit. Sprachen 32.

² Gramm. d. j. pal. Aram. 2 279 ff.

³ S. M. Ginsburger, Zum Fragmententargum, Jüd. Monatsschr. XLI (1897)

meiner Grammatik des jüd. pal. Aramäisch bedeutenden Raum gewährte. Aber grade dabei überzeugte ich mich, dass das in sprachlicher Beziehung Älteste in diesen Targumen eben die dem Onkelostargum entnommenen Partien sind.¹ Man hatte nur bis dahin das Idiom dieser Targume nie näher untersucht und Ansichten über ihre Herkunft hauptsächlich auf Grunde ihres Inhalts aufgestellt. Aber auch da habe ich keine stichhaltigen Beweise für hohes Alter entdecken können. Da eine Stelle von Targum Jeruschalmi I als zwingender Hauptbeweis für vorchristliche Bestandteile desselben benützt worden ist, muss sie besprochen werden. Dt. 33, 11 lautet da: „Segne, Jhvh, den Besitz der Leviten, welche den Zehnten vom Zehnten geben, und das Opfer der Hände Elia's des Priesters, welches er auf dem Berge Karmel darbringt, nimm wohlgefällig an, zerbrich die Lende Ahabs, seines Feindes, und den Nacken der falschen Propheten, welche ihm gegenüber stehen, und nicht sei den Feinden Jochanan's des Hohenpriesters ein Fuss zu stehen!“ Weil Johannes Hyrkanus später bei den Juden in minder vorteilhaftem Andenken stand, soll nun die Stelle aus einer ihm nahestehenden Zeit stammen und von solchen geschrieben sein, welche seine Parteigänger waren, also wohl von Sadduzäern — was in sich als bedenklich gelten muss. Aber, wer die Art dieser Targume kennt, wird daraus zunächst nur auf einen Midrasch schliessen, welcher das Schriftwort auf Jochanan deutete. Höchstens hätten wir also Spuren eines sehr alten Midrasch vor uns. Für das Alter der Targumstelle wäre daraus nichts zu entnehmen. Aber wir kennen ja die Haggada, um welche es sich hier handelt. Der Midrasch zu Ps. 67 redet mit Bezugnahme auf diesen Vers davon, dass die Griechenherrschaft durch den Stamm Levi fallen soll, und Ber. R. 99 heisst es ebenfalls im Anschluss an diesen Vers, dass die Griechenherrschaft durch die Söhne Chaschmonaj's fallen solle, weil sie von Levi stammen. Somit sind die Feinde Jochanan's im Targum die Griechen (Syrer), und wer die Hasmonäerrolle gelesen hat, weiss, dass für die Juden der Hohepriester Jochanan, Sohn Mattatia's, der wichtigste Besieger der Griechenherrschaft und der eigentliche „Makkabäer“ war. Nur er konnte genannt werden, wenn ein persönlicher Vertreter des Hasmonäerhauses in seinem Kampfe gegen Jawan aufzuführen

¹ S. dazu Gramm. d. j. pal. Aram. 232f. und *J. Bassfreund*, Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch (1896) 65ff. 98.

war.¹ Da nun die in der sehr späten Hasmonäerrolle vertretenen Vorstellungen völlig ungeschichtlich sind, ist die Stelle in Wirklichkeit unter den Beweisen für die Jugend des Targum Jeruschalmi I aufzuführen. Nur als Zeuge für eine alte Gestalt des Onkelostargums und insofern galiläischer Dialekt darin nachweisbar ist, können die jerusalemischen Pentateuchtargume uns Dienste leisten. Die unvorsichtige Benützung derselben gehört zu den Dingen, in folge deren die Arbeit J. T. Marshall's zur Wiederherstellung des „aramäischen Evangeliums“ hat erfolglos bleiben müssen.

Das palästinische Evangeliarium würde neben den anderen vorhandenen biblischen Lektionsstücken in der gleichen Sprache² bei der nahen Verwandtschaft seines Dialektes mit dem galiläischen unschätzbare Dienste zur Gewinnung der aramäischen Urgestalt der Reden Jesu leisten, wenn es nicht ebenso wie alle anderen alten Übersetzungen nur ein Targum wäre, d. h. eine Nachbildung des griechischen Originals in jenem aramäischen Dialekt der palästinischen Christen. Wie sklavisch die Nachbildung ist, sieht man z. B. daraus, dass das Verbum mit unbedeutenden Ausnahmen nicht mit Suffixen verbunden wird,³ weil die griechische Sprache nur selbständige Personalpronomina kennt. Grade deshalb ist aber diese Übersetzung da, wo sie doch vom griechischen Wortlaut abweicht, ein um so sicherer Fingerzeig für griechische Wendungen, welche der aramäischen Sprache widerstreben. Übrigens liegt bei dem palästinischen Evangeliarium der Verdacht nahe, dass sein Sprachschatz durch

¹ Übrigens unterscheidet die sonstige rabbinische Überlieferung den „Hohenpriester Jochanan“ (Hyrkanos) vom „König Jannaj“ (Alexander). Vom ersteren weiss man eine Reihe von lobenswerten Thaten, und beklagt nur, dass er am Schlusse Sadduzäer wurde, nur der letztere galt als wirklicher Gottloser. Raba betont b. Ber. 29^a ausdrücklich: „Jannaj war ein Gottloser von Anfang an, aber Jochanan ein Frommer von Anfang an.“ Jochanan war es, den eine Gottesstimme im Tempel vom Siege der „Knaben“ in Antiochien benachrichtigte, j. Sot. 24^b.

* ² Die bis Sept. 1897 veröffentlichten Teile der heil. Schrift aus Altem und Neuem Testament werden von E. Nestle aufgezählt in *Studia Sinaitica VI, A Palestinian Syriac Lectionary*, edited by *Agnes Smith Lewis*, XIV ff. — Seitdem ist hinzugekommen *G. Margoliouth*, *The Palestinian Syriac Version of the Holy Scriptures, four recently discovered portions*, London 1897. Eine neue Ausgabe des Evangeliarium Hierosolymitanum mit Benützung von zwei neu entdeckten Handschriften führt Mrs. Lewis gegenwärtig durch die Presse.

³ S. *Nöldeke*, *ZDMG. XXII* (1868) 505 f.

die edessenische (syrische) Übersetzung beeinflusst ist. Leider lässt das „Idioticon des christlich-palästinischen Aramäisch“ (1893) von F. Schwally hier wie in anderen wichtigen Punkten im Stich. Schwally hat die lexikalischen Abweichungen des Christlich-Palästinischen vom Edessenischen zusammenstellen wollen. Man erfährt aber nicht, welche Wörter beiden Dialekten gemeinsam und welche von diesen Wörtern wiederum dem sonst bekannten palästinischen Aramäisch fremd sind.¹ Nicht die aramäische Kirchensprache Palästina's kann uns hier etwas nützen, sondern nur das daraus erst zu ermittelnde wirklich gesprochene Idiom der Palästinenser. Ähnliche Dienste wie das palästinische Evangeliar leistet auch die edessenische Übersetzung in ihren verschiedenen jetzt bekannten Recensionen (Cureton., Sinait., Peschita). Aber keine von allen diesen aramäischen Übersetzungen gewonnene Handhabe zur Gewinnung eines echt aramäischen Wortlauts wird benützt werden dürfen, wenn nicht dieselbe Ausdrucksweise im jüdischen Aramäisch nachzuweisen ist. Wollte man, wie Wellhausen² fordert, gar das Evangeliarium Hierosol. der Arbeit zu Grunde legen, so müsste man erst den Beweis liefern, dass hier und nicht im jüdischen Aramäisch sich die Sprache Jesu und der Urapostel erhalten habe. Daran kann aber im Ernst nicht gedacht werden. Die christlich-palästinische Literatur ist ein deutliches Zeugnis dafür, dass jeder Geisteszusammenhang mit der aramäisch redenden judenchristlichen Urkirche und dem jüdischen Volke überhaupt fehlte. Die Kirche griechischer und edessenischer Zunge ist die geistige Mutter der palästinisch-aramäischen Gemeinden. Ihre Sprache enthielt zwar eine Anzahl von hebräischen Wörtern, welche sich auch im jüdischen Aramäisch finden. Aber das beweist nur Beeinflussung durch die Sprache der in älterer Zeit in Palästina sehr zahlreichen Juden. Jüdische Herkunft, welche Nöldeke³ annimmt, lässt sich dadurch nicht erweisen. Wenn sie stattgehabt haben sollte, so waren doch die jüdischen Traditionen längst erloschen. Kann man auch mit Recht ernste Bedenken hegen, ob das jüdische Galiläisch vom Jahre 400 der Sprache Jesu in allem geglichen habe, so würde man mit dem Verlassen des jüdisch-aramäischen

¹ S. die unvollständigen Andeutungen von Nöldeke, ZDMG. XXII (1868) 517, 522.

² Gött. Gel. Anz. 1896, 265.

³ ZDMG XXII 522 f., Die semitischen Sprachen (1887) 33.

Bodens nur eben jede haltbare Grundlage unter den Füßen vollends verlieren.

Wellhausen selbst gab Gött. Gel. Anz. 1896, S. 265 einige Irrtümer zu, welche ihm begegneten, weil er vom Syrischen ausging statt vom palästinischen Aramäisch. Aber grade in seinen berichtigenden Ausführungen ist zu sehen, wie unentbehrlich die Kenntnis des jüdischen Aramäisch Palästina's ist. Er meint, dass זכ׳ in der Bedeutung „Almosengeben“ sich bei den Juden nur durch Lk. 11, 41 nachweisen lasse;¹ aber es findet sich j. Pea 21^b, j. Schek. 49^b, j. Bab. m. 8^c, j. Taan. 64^b, j. Pes. 31^b, Vaj. R. 32. 34, vgl. meine Gramm. d. j. pal. Aram. 196. — Frühere Bedenken gegen λεμá Mt. 27, 46 lässt W. fahren, weil למא als „warum“ im Christlich-Palästinischen vorkomme, während es das Syrische und Targumische nicht so brauche. Aber למא ist das eigentliche und beständig gebrauchte targumische (und galiläische) Wort für „warum“, s. Gr. d. j. pal. Ar. 174. Daran hat wohl auch Nestle² nicht gedacht, als er die Meinung äusserte, das Evangelium des Petrus habe λεμá unberücksichtigt lassen können, da „warum“ syrisch למנא heißen müsse.

Auch sonst gerät Nestle gelegentlich durch syrische Reminiscenzen in die Irre. Zu παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ Lk. 2, 25 bemerkt er,³ dass נחם in diesen Dialekten die Bedeutung von „auferwecken, wiederbeleben“ gewinne und נחמתא gradezu das Jenseits bedeute. Der Ortsname Ναεῖν, den wir Bereschith Rabba 98 als נעים (nicht נעים) wiederfinden, soll als נחים den „Erweckten“ bedeuten, der Personennamen מנחם soll heißen „er tröstet, d. h. erweckt“.⁴ Es sollte aber grade N. gegenwärtig sein, dass die christlich-palästinische Literatur von dieser Bedeutung von נחם nichts weiss, ebenso wenig wie das gesamte jüdische Schrifttum sowohl Palästina's als Babyloniens. Es ist auch nicht wahr, was Schwally behauptet,⁵ dass נחמתא in den jerus. Targumen ein „Name“ der zukünftigen Welt sei. An eine Denominierung des edessenischen נחם „auferwecken“ von dem jüdischen נחמתא ist nicht zu denken. Wahrscheinlich hiess die Wurzel נחם in Edessa von vornherein „aufatmen“, während

¹ S. oben S. 50.

² bei A. Harnack, Bruchstücke des Evang. u. d. Apokal. des Petrus² 66.

³ Philologica Sacra 5 Anm. 2.

⁴ ebenda 20 f.

⁵ Idioticon des christl. pal. Aram. 54 f., s. auch Merx, Chrest. Targum.

anderwärts aus dieser Grundbedeutung sich die Bedeutung „trösten“ (= „aufatmen machen“) entwickelt hat.

Der durch das Syrische erweckte Eindruck ist auch die Veranlassung gewesen, dass Wellhausen A. Meyer gegenüber nach früheren ähnlichen Erklärungen auf's neue behauptet hat¹: „Durch keine Künste lässt sich etwas daran ändern, dass Jesus sich selbst den Menschen genannt hat.“ Dafür, dass dies doch nicht das Richtige ist, s. aber Wichtige Begriffe IX.

Wir werden also allen Grund haben, uns vor zu starker Rücksichtnahme auf die syrischen Übersetzungen der Evangelien zu hüten. Das Onkelostargum und der palästinische Talmud und Midrasch bleiben die wichtigsten für uns massgebenden Grössen. Da das Idiom des zuerst genannten, dessen Wortvorrat auch durch das Hebräische der Mischna kontrolliert werden kann, jedenfalls eine der Zeit Jesu näher stehende Sprachepoche darstellt, werden wir uns vorzugsweise ihm anschliessen, aber nicht unterlassen, die Abweichungen des galiläischen Dialekts anzugeben. Die Vokalisation wird sich dabei nach der von den Targumhandschriften Jemen's vertretenen Aussprachetradition richten mit den von mir „Aramäische Dialektproben“ IV ff. genannten Abweichungen, insbesondere in bezug auf das Galiläische. Ausdrücklich sei aber betont, dass zur Zeit Jesu manches anders ausgesprochen wurde, vgl. Gramm. d. jüd. pal. Aram.² 64. 67. 81 ff.

¹ Gött. Gel. Anz. 1896, 267.

Wichtige Begriffe.

I. Die Gottesherrschaft.

A. Himmelsherrschaft, Gottesherrschaft, Herrschaft.

Dem Matthäusevangelium ist der Ausdruck *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ausschliesslich eigen und ihm ebenso eigentümlich wie der verwandte Terminus *ὁ πατήρ (μου, ἡμῶν, ὑμῶν) ὁ ἐν οὐρανοῖς (ὁ οὐράνιος)*.¹ Markus und Lukas haben stets, Matthäus selten *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*.

Der *ἡ βασ. τ. οὐρανῶν* entsprechende jüdische Ausdruck ist aram. *מְלִכּוּתָא דְּשָׁמַיָא*, hebr. *מַלְכוּת שָׁמַיִם*. Dabei ist beachtenswert, dass *שָׁמַיִם* stets artikellos ist,² woraus zu ersehen, dass auch das aram. *שָׁמַיָא* nur deshalb determiniert ist, weil das jüdische Aramäisch für dies Wort keine andere Form besitzt. Die Mischna sagt *מְלִכּוּת שָׁמַיִם* z. B. Ber. II 2, und ebenso ohne Artikel *מוֹרָא שָׁמַיִם* „die Furcht Gottes“ Ab. I 3, *שֵׁם שָׁמַיִם* „der Name Gottes“ Sanh. VI 4, *בִּירֵי שָׁמַיִם* „durch Gott“ Sanh. IX 6; dagegen stets *מִן הַשָּׁמַיִם* „vom Himmel“ Sanh. X 1, Ned. X 6.³ Der Unterschied wird dadurch veranlasst sein, dass in der zuletzt genannten Redensart der eigentliche Sinn von *שָׁמַיִם* noch empfunden wird, während sonst *שָׁמַיִם* nur Ersatz für „Gott“ ist.

Wenn *מְלִכּוּתָא דְּשָׁמַיָא* somit nichts anderes ist als „Gottesherrschaft“, so folgt daraus noch nicht, dass jeder Gedanke daran erloschen gewesen sein müsste, dass man dabei die Wohnstätte Gottes statt des daselbst Thronenden nannte. Schimeon ben Lakisch (um 260 n. Chr.) hat der „himmlischen Regierung“ (*מְלִכּוּת הָאֲרָץ*) „die irdische Regierung“ (*מְלִכּוּת שָׁמַיִם*) gegenübergestellt.⁴ Ihm ist also „Himmel“ hier die Wohnstätte Gottes.

¹ Wicht. Begr. VI.

² S. *Franz Delitzsch*, Neue Beobachtungen über hebr. Spracheigentümlichkeiten V, Theol. Litbl. 1887 Nr. 48.

³ S. auch Wicht. Begr. VIII, *E. Schürer*, Jahrb. f. prot. Theol. 1876 S. 171 ff., *Ch. Taylor*, Sayings of the Jewish Fathers 2(1897) 67.

⁴ Ber. R. 9.

Ebenso wird in der babylonischen Redensart¹: מְלִכְיָתָא דְּאַרְעָא בְּעִין מְלִכְיָתָא דְּרַקִּיעָא „das irdische Regiment gleicht dem himmlischen Regiment“, an den Sitz menschlicher Könige und Gottes gedacht. Dagegen nennt Jochanan ben Zakkaj (um 80 n. Chr.) das „Joch des himmlischen Regiments“ (עוֹל מְלָכוֹת שָׁמַיִם) neben dem „Joch von Fleisch und Blut“ (עוֹל בָּשָׂר וָדָם),² und stellt somit „Gott“ dem „Menschen“ gegenüber. Der Unterschied in der Auffassung ist aber von geringer Bedeutung, weil in jedem Fall die „himmlische Herrschaft“ im Unterschied von der „irdischen“ nichts anders ist als die „Gottesherrschaft“ im Unterschied von allem menschlichen Regiment. Auf die Herkunft und das Wesen der Gottesherrschaft wird dabei nicht weiter reflektiert. Nur der Unbekanntheit mit jüdischer Ausdrucksweise ist es zuzuschreiben, dass es noch immer vorwiegend üblich ist, in ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν einen Hinweis auf die Transcendenz der so bezeichneten Grösse zu sehen.³ Nicht die βασιλεία wird durch diesen Ausdruck als transcendent bezeichnet, sondern der βασιλεύς. ἡ βασιλεία τ. οὐρ. ist die Herrschaft des transcendenten Gottes. Am allerwenigsten hat das pluralische שָׁמַיִם, שָׁמַיָּא, wozu es keinen Singular giebt, etwas mit der Siebenzahl der Himmel zu thun. Ein Hellenist konnte ja wohl mit dem griechischen οἱ οὐρανοὶ einen derartigen Gedanken verknüpfen, aber deshalb ist dies für Matthäus, der nichts derartiges andeutet, nicht ohne weiters anzunehmen.⁴ Ein Zeugnis für den von Jesus mit τῶν οὐρανῶν verbundenen Sinn haben wir auch in dem von Markus und Lukas ausschliesslich angewandten Ersatze τοῦ θεοῦ. Die Evangelisten haben offenbar beides für gleichbedeutend gehalten, und da sie damit die jüdische Bedeutung des Ausdrucks שָׁמַיִם מְלָכוֹת treffen, wird bei Jesus das gleiche Verständnis desselben vorausgesetzt werden dürfen.

¹ b. Ber. 58a.

² j. Kidd. 59^d, s. Bacher, Agada der Tannaiten I 30f. Vgl. im Munde Chanina's (um 80 n. Chr.) die Gegenüberstellung von עוֹל הַקְּרוֹשׁ בְּרִיךְ הוּא und עוֹל בָּשָׂר וָדָם Ab. d. R. Nathan 30.

³ S. z. B. V. H. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah (1886) 209, W. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu² (1892) 197 f., L. Paul, Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern (1895) 21 f., K. G. Grass, Das von Jesus geforderte Verhalten zum Reiche Gottes, Mitt. u. Nachr. f. d. ev. K. in Russl. 1895 S. 52, H. J. Holtzmann, Lehrb. d. neutestamentl. Theologie (1897) I 189 f., A. Meyer, Die moderne Forschung über d. Gesch. des Urchristentums (1898) 73.

⁴ gegen Holtzmann, a. a. O. 191.

Nach J. Weiss¹ und H. J. Holtzmann² hätte Matthäus den Ausdruck nur in Jesu Mund gelegt, das ursprüngliche wäre ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Aber die modernen Missverständnisse von ἡ βασιλ. τῶν οὐρανῶν machen es nur allzu begreiflich, dass Markus und Lukas heidnischen Lesern gegenüber den spezifisch jüdischen Ausdruck vermieden und sich dabei an die griechische Bibel anschlossen, welche keine „Himmelsherrschaft, sondern nur eine „Gottesherrschaft“ kennt. S. Ps. 103, 19; 148, 11. 12. 13; Tob. 13, 1; Weish. 6, 5; 10, 10;³ Sal. Ps. 17, 4; Dan. 3, 54 (Ges. d. drei Männer). Diese Redeweise ist auch die der Targume, welche מְלִכּוּתָא setzen, wo der hebräische Text davon redet, dass Jhvh König ist, s. u. Jesus wird den volkstümlichen Ausdruck vorgezogen haben, weil auch er die Nennung des Gottesnamens gern vermied.

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass sowohl im Alten Testament als in der jüdischen Literatur das auf Gott bezogene מְלִכּוּת stets „Königsregiment“, niemals „Königreich“ bedeutet, wobei an das von ihm beherrschte Gebiet zu denken wäre. Für das Alte Testament s. Ps. 103, 19; 145, 11. 12. 13, vgl. Ob. 21, Ps. 29, 29 (מְלִיכָה), für die jüdische Literatur die weiter unten citierten Beispiele.⁴ Ein orientalisches „Reich“ ist heut wie im Altertum kein Staatswesen in unserm Sinne, kein irgendwie verfasstes Volk oder Land, sondern eben eine „Herrschaft“, welche einen bestimmten Bereich umspannt. Es wird darum angezeigt sein, auch bei Jesus von dieser Bedeutung von מְלִכּוּת auszugehen. Krop⁵ hat zwar nach seiner Definition „un domaine à la tête duquel se trouve un roi“ die lokale Bedeutung des Ausdrucks für die ursprüngliche gehalten. Auch Bousset⁶ sieht nur gelegentlich die Bedeutung „Gottesherrschaft“ für „Gottesreich“ eintreten und sucht nach besonderen Motiven für diesen

¹ J. Weiss, Die Predigt vom Reiche Gottes (1892) 9.

² Lehrb. d. neutest. Theologie I 191 f.

³ E. Issel, Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament (1895) 20, meint, dass hier die „Erfüllung der messianischen Verheissungen“ mit βασιλεία θεοῦ bezeichnet werden solle, es ist aber nur von einem Einblick in die Herrscherstellung Gottes die Rede, welchen Jakob empfängt.

⁴ S. auch Wicht. Begr. I 8. — E. Schürer, Jahrb. f. prot. Theol. 1876 S. 183 definiert מְלִכּוּת שְׁמַיִם nicht ganz richtig als das „Reich, in welchem der Himmel, d. h. der himmlische König, regiert.“

⁵ F. Krop, La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu (1897) 21 f.

⁶ W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz z. Judentum (1892) 97.

Vorgang. Aber richtiger ist es, mit B. Weiss¹ die Bedeutung „die volle Verwirklichung der Gottesherrschaft“ zu Grunde zu legen, dann aber den Ausdruck „Herrschaft“ stets festzuhalten,² um den Ausgangspunkt nicht aus dem Auge zu verlieren. Das deutsche Wort „Herrschaft“ kann ja abgeleiteter Weise auch ein Gebiet bezeichnen, sodass uns nicht die Verlegenheit entsteht wie Candlish,³ welcher mit den Worten „reign“ und „kingdom“ wechseln möchte.

Zweimal findet sich der Ausdruck ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς (αὐτῶν, μου), näml. Mt. 13, 43 und 26, 29. An der letztgenannten Stelle haben die Parallelen Mk. 14, 25, Lk. 22, 18 τοῦ θεοῦ. Doch kann nicht auffallen, dass Jesus sich gelegentlich dieser Ausdrucksweise bediente, da er doch liebte, Gott als „Vater“ zu bezeichnen.

Hierher ist auch zu rechnen Mt 6, 33 (Lk. 12, 31), wo ἡ βασιλεία αὐτοῦ auf ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος V. 32 (vgl. Lk. 12, 30 ὑμῶν ὁ πατήρ) zurückweist, und Mt. 25, 34, wo bei ἡ βασιλεία eine nähere Bezeichnung nur deshalb unterlassen ist, weil dies bei ihrer Bereitstellung für „die Gesegneten meines Vaters“ überflüssig schien.

Bedenklicher ist, dass ἡ βασιλεία zuweilen, wenn der Zusammenhang nicht so deutlich ist, ohne jeden Zusatz erscheint. Dies geschieht nur bei Matthäus und fast nur in zusammengesetzten Ausdrücken. Bei ihm findet sich: οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας⁴ 8, 12; 13, 38, ὁ λόγος τῆς βασιλείας 13, 19 (Lk. 8, 11 ὁ λ. τοῦ θεοῦ, Mk. 4, 14 nur ὁ λόγος) und τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας 4, 23 (fehlt Mk. 1, 39, Lk. 4, 44); 9, 35 (fehlt Mk. 6, 6, Lk. 13, 22); 24, 14 (Mk. 13, 10 nur τὸ εὐαγγέλιον, vgl. Mt. 26, 13, Mk. 14, 9). Von diesen Stellen gehören indes 4, 23; 9, 35 dem Erzähler an. Dass an sich eine vollere Bezeichnung nicht unmöglich ist, sieht man aus τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν Mt. 13, 11 (Lk. 8, 10 τὰ μ. τ. β. τοῦ θεοῦ, Mk. 4, 11 τὸ μυστήριον τ. β. τ. θ.)

Wenn in der jüdischen Literatur מלכות ohne Zusatz gebraucht wird, so wird damit stets die jeweilige weltliche „Regierung“ bezeichnet, sei es dass dabei an den Herrscher selbst oder

¹ B. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. des N. T. 6 (1895) 46.

² Dies fordert auch K. G. Grass, a. a. O. 50f.

³ Candlish, The kingdom of God (1884), nach Stanton, The Jewish and the Christian Messiah 217.

⁴ Vgl. zum Ausdruck Wicht. Begr. I 4^c.

nur an die ihn vertretenden Beamten gedacht wird. Man vergleiche z. B. den Ausdruck **קָרוֹב לְמַלְכוּת** „in Beziehung zur (römischen) Regierung stehend“ b. Sanh. 43^a,¹ b. Bab. k. 83^a, vgl. b. Sot. 41^b, und Ab. III 8 (Nechonja ben ha-Kanna um 70 n. Chr.): „Jeder, der das Joch des Gesetzes auf sich nimmt, von dem entfernt man das Joch der (Fremd)-Herrschaft (**עוֹל מַלְכוּת**) und das Joch der Sorge um das Durchkommen“ (**עוֹל הַרְדָּה אֶרֶץ**). S. auch Sot. IX 17, j. Ber. 6^a, 13^c, j. Ter. 46^b. Hier ist es undenkbar, dass blosses **מַלְכוּת** für die Gottesherrschaft stehe. Da Jesus sonst stets vollere Ausdrücke braucht, ist auch nicht anzunehmen, dass ihm selbst „die Herrschaft“ schon Terminus für die Gottesherrschaft war. Innerhalb der christlichen Gemeinde, und zwar der griechisch redenden, ist dies verständlicher. Da werden die von Matthäus gebrauchten Ausdrücke geformt worden sein.

B. Die jüdische Verwendung des Begriffs.

Für die jüdische Anschauung gilt zunächst, dass Gottes Königsherrschaft eine ewige ist. Das Onkelostargum setzt Ex. 15, 18: **וְיָמְלֹךְ לָעַלְמִי וְלָעַלְמִי עַלְמָא** „Gott — seine Königsherrschaft besteht immer und für ewige Zeiten“, für hebräisches **וְיִהְיֶה יְמֻלְךְ לְעוֹלָם וָעֶד**, indem es die persönlich lautende Aussage in eine gleichbedeutende mehr abstrakter Natur verwandelt. Diese Herrschaft nahm ihren Anfang, als Abraham Gott auf Erden bekannt machte. Siphre Dt. 113 (Fr. 134^b) heisst es: „Ehe unser Vater Abraham in die Welt kam, war Gott gleichsam nur König über den Himmel —; als aber Abraham kam, machte er ihn zum König über Himmel und Erde.“ Israel hat dann am roten Meere und am Sinai die Gottesherrschaft auf sich genommen. Von da ab hat sie in Israel ihre irdische Gegenwart. Von der Gottesherrschaft in diesem Sinne redet Eleazar ben Azarja (um 100 n. Chr.) in einem Ausspruch, welcher auch den Zusammenhang der Ausdrücke „himmlischer Vater“ und „Himmelsherrschaft“ darthut: „Man sage nicht: ich habe kein Begehr nach Mischgewebe, Schweinefleisch, verbotener Ehe — sondern man sage: ich habe zwar Begehr danach, aber was soll ich thun, nachdem mein himmlischer Vater sie mir verboten hat (**מָה אֶעֱשֶׂה וְאָבִי**)“

¹ Mit Unrecht ist diese Stelle von Verwandtschaft mit dem Königshause der Juden verstanden und zu einem Beweise für die davidische Herkunft Jesu gemacht worden.

כָּדָה (שְׁבַשְׁמִים גִּזֹּר עָלֶי כָּדָה); [denn so lernt man¹ (Lev. 20, 26)]: „Und ich schied euch von den Völkern, damit ihr mein seiet“ — hier wird er (der Mensch gemäss dem Schriftworte) erfunden als von der Übertretung sich trennend und so die Gottesherrschaft auf sich nehmend“ (נִמְצָא פֹרֵשׁ מִן הָעֲבָרָה וּמִקְבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם).² Der Proselyt, der das Gesetz annimmt, „nimmt dadurch die Himmels-herrschaft auf sich“ (מִקְבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם) nach Schimeon ben Lakisch (um 260 n. Chr.).³ In dem S. 76 angezogenen Aus-spruche Jochanan ben Zakkaj's⁴ wird von dem Israeliten, welcher freiwillig für immer Sklave wird, gesagt, dass er das Joch der himmlischen Herrschaft abwerfe (פָּרַק עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) und menschliches Joch auf sich nehme (קָבַל עוֹל בֶּשֶׁר וָדָם). Die Gottesherr-schaft kann dabei ein Joch heissen, weil Gott auch gegen Israels Willen es zu seinem Dienste zwingen kann. Siphra 112^b sagt er zu Israel: „Trotz eurer — richte ich meine Herrschaft über euch auf“ (עַל כִּרְהָכֶם — מַמְלִיךְ אֲנִי מַלְכוּתִי עֲלֵיכֶם). Wie wenig dabei die Gottesherrschaft im Sinne eines realistischen Mysticismus gedacht ist, erhellt besonders auch daraus, dass das tägliche Lesen des „Schema“ mit der Recitation von Deut. 6, 4—8, worin der Eine, ungeteilt zu liebende Gott bekannt wird, betrachtet wird als ein stets wiederholtes „Aufsichnehmen des Joches der Gottesherr-schaft“. So erwiderte Gamliel II (um 110 n. Chr.) denen, welche ihn als Bräutigam in der Hochzeitsnacht vom Lesen des „Schema“ entbunden erklärten: „Ich gehorche euch nicht darin, auch nur eine Stunde die Gottesherrschaft von mir zu thun“ (לְבַטֵּל מִמֶּנִּי (מַלְכוּת שָׁמַיִם שְׁעָה אַחַת).⁵ Jehoschua ben Korcha (um 150 n. Chr.) sagt, dass bei der Schema-Lesung Deut. 6, 4—8 vor Deut. 11, 13—21 zu recitieren sei, weil man das „Joch der göttlichen Herrschaft“ (עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) vor dem „Joch der Gebote“ (עוֹל מִצְוֹת) auf sich nehmen müsse.⁶ Geradezu als Terminus für das Schema-Lesen erscheint der Ausdruck קָבַל עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם z. B. j. Ber. 4^a. 7^b.

Die Gottesherrschaft gehört somit zunächst diesem Aeon an⁷ und ist jetzt nur in Israel völlig anerkannt. Die Zukunft wird aber eine vollere Entfaltung bringen. Die Gegenwart

¹ Dies fehlt in Siphra, Ausg. Venedig 1545 (Ed. princ.).

² Siphra, Ausg. Weiss 93^d, s. *Bacher*, Ag. d. Tann. I 228.

³ Tanchuma, Ausg. Buber, לך לכה 6, vgl. *Bacher*, Ag. d. p. Am. I 374.

⁴ j. Kidd. 59^b.

⁵ Ber. II 5.

⁶ Ber. II 2.

⁷ Dies betont mit Recht *S. Schechter* Jew. Quart. Rev. VII (1895) 195 ff.

zeigt in zwei Richtungen eine unvollkommene Durchführung derselben. Israel steht unter Fremdherrschaft, und die Völker erkennen die Gottesherrschaft nicht an. Wenn die Gottesherrschaft in ihrer ganzen Herrlichkeit erscheinen soll, muss Israel von der Macht der Völker befreit und die Völkerwelt Gott unterworfen werden. Das erstere erbittet die exilierte Synagogalgemeinde in der elften Bitte des Achtzehngebets: **הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבָרָאשׁוּנָה וְיִעֲצֵינוּ** „Führe zurück unsere Richter wie vordem und unsere Berater wie am Anfang und lass Kummer und Seufzen von uns weichen und sei König über uns du, Jhvh, allein in Huld und Barmherzigkeit, in Gnade² und Recht! Gepriesen seist du, Jhvh, ein König, der Gnade und Gerechtigkeit liebt!“ Von der vollendeten Gottesherrschaft über Israel sagt ein anderes Gebet:³ **יִשְׁמְחוּ בְּמַלְכוּתְךָ שׁוֹמְרֵי שַׁבָּת — כָּלֵם** „Freuen werden sich über deine Herrschaft alle, die den Sabbat halten — sie alle werden sich sättigen und erlaben an deiner Güte.“ Später Zeit gehört an das an Sach. 9, 9 angeschlossene Gotteswort von Pesikta Rabbati 159^a. Gott als der künftige König Zions sagt da zu den frommen Israeliten: „Ihr Frommen der Welt! obgleich ich eigentlich (euch) Worte des Lobes schuldig bin, weil ihr meines Gesetzes harretet, aber nicht meiner Herrschaft (**לְמַלְכוּתִי וְלֹא חֲבִיתִם**),⁴ schwöre ich euch doch, dass ich es jedem, der meiner Herrschaft harret, zum Guten bezeugen werde, wie es heisst: ‚Harret mein, ist der Spruch Jahve’s, für den Tag, da ich aufstehe als Zeuge‘ — für die Trauernden, welche mit mir über mein verwüstetes Haus und über meinen verödeten Palast Leid tragen.“

Von der dereinstigen Anerkennung Gottes durch die gesamte Völkerwelt heisst es in den Sibyllinischen Orakeln III 47: **βασίλειά μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ’ ἀνθρώποις φανεῖται**, und III 766: **καὶ τότε δ’ ἐξεγερεῖ βασιλῆϊον εἰς αἰῶνας πάντας ἐπ’ ἀνθρώποις**. Jehoschua ben Chananja (um 100 n. Chr.) sagt von der Zeit, in welcher aller Dienst anderer Götter ausgerottet sein wird: „Dann

¹ So Seder Rab Amram I 8^a; aber Machzor Vitry 67 **וְצַדִּיקֵינוּ בְּכִשְׁפָּם** „und sprich uns frei im Gericht“.

² S. zu dieser Übersetzung von **צָדִיק** und **צִדְקָה** meine Schrift „Die richterl. Gerechtigkeit im Alten Testament“ 5 ff.

³ Seder Rab Amram I 29^b.

⁴ Auch Cod. de Rossi 1240 in Parma hat beide **חִיבִיתִם**; aber das am Schlusse stehende Citat aus Zeph. 3, 8 beweist, dass **חִיבִיתִם** gemeint sein muss.

wird Gott einzig sein in der Welt und seine Herrschaft wird währen immer und ewig“ (יהי המקום יחיד בעולם ויהי מלכותו לעולם) (וילעולם עולמים).¹ Das in hohes Alter hinaufreichende aramäische Gebet des Kaddisch² schliesst mit dem Wunsch: וימליך מלכותיה „und er (Gott) richte auf seine Königsherrschaft bei eurem Leben und in euren Tagen und bei dem Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit!“³ Was dann geschehen soll, wird sachentsprechend auseinandergelegt in dem um 240 n. Chr. in Babylonien entstandenen Gebete⁴ עלינו. Da wird die Erwartung ausgesprochen, dass Gott schliesslich „die Welt durch seine Königsherrschaft in Ordnung bringt“ (לתקן עולם במלכות שדי), sodass dann „alle sich unter das Joch dieser Herrschaft beugen“ (יקבלו בלם את עול) (מלכותך ותמלוך עליהם). Denselben Sinn hat das alte Gebet:⁵ מלכנו אליהנו יחד שמך בעולםך יחד מלכותך בעולםך ויחד יכרך בעולםך „Unser König und Gott, mache einzig deinen Namen in deiner Welt, mache einzig deine Herrschaft in deiner Welt, und mache einzig dein Gedächtnis in deiner Welt!“ Gegenwart und Zukunft werden zusammengefasst in dem Lobpreise:⁶ דני היא מלכותא בעלמא „Jhvh gehört die Herrschaft in diesem und im zukünftigen Aeon.“ Ähnlich heisst es Sal. Ps. 17, 3f.: τὸ κράτος τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα μετ’ ἐλέου, καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη ἐν κρίσει „Die Macht unsers Gottes ist ewig⁷ in Barmherzigkeit, und die Herrschaft unsers Gottes ist ewig über die Völker in Gericht.“

Da Gott in Wirklichkeit jetzt schon Regent ist und dies nur nicht äusserlich erkennbar wird, kann die gewaltsame Durchführung seiner Herrschaft am Ende ein „Erscheinen“ derselben

¹ Mechilta, Ausg. Friedmann, 56^a, s. Bacher, Ag. d. Tann. I 147.

² S. darüber Zunz, Gottesdienstliche Vorträge² 385, Landshuth, Seder bikkur cholim ma’bar jabbok we-sepher ha-chajjim (1867) LIX—LXVIII, meinen Aufsatz „Jüd. Seelenmesse und Totenanrufung“, Saat auf Hoffnung XXVII (1890) 169 ff.

³ So nach Seder Rab Amram I 3^b und Machzor Vitry 64. Maimonides (in Mishne Thora) schiebt nach מלכותיה ein: ויקרב משיחיה ויפרק עמיה „und er lasse sprossen seine Erlösung und nahen seinen Gesalbten und erlöse sein Volk.“

⁴ S. Zunz, a. a. O. 386 und für den Wortlaut des Gebetes Machzor Vitry 75, Baer’s Seder Abodath Jisrael 131.

⁵ Seder Rab Amram I 9^a.

⁶ Machzor Vitry 343.

⁷ Es ist wohl ἐφ’ ἡμᾶς „über uns“ zu ergänzen.

genannt werden. So sagt schon die *Assumptio Mosis* (10, 1): „parebit regnum illius (scil. Domini).“ Nach dem Midrasch zu Hohesl. 2, 12 tritt einst die „Gottesherrschaft“ an die Stelle der „gottlosen Herrschaft“ (מַלְכוּת הָרָשָׁעָה)¹, und von der ersteren heisst es: הָיָה זְמַנָּה שֶׁל מַלְכוּת שְׁמַיִם שֶׁתָּגֵלָה „herangekommen ist die Zeit der Gottesherrschaft offenbar zu werden.“ Bei dieser Herrschaft wird an Gottes Beziehung zu Israel gedacht in dem Gebetswunsch Sopher. XIV 12: תָּגֵלָה וְתִרְאָה מַלְכוּתוֹ עָלֵינוּ „offenbar und sichtbar werde seine Herrschaft über uns!“

Diese Ausdrucksweise ist besonders beliebt bei den Targumisten, welche vermeiden wollen, dass man sich Gott in Person als auf Erden erscheinend denke. Für הָיָה אֱלֹהֵיכֶם „siehe da euer Gott“ Jes. 40, 9 sagt das Targum: אֲתִגְלִיאת מַלְכוּתָא דְאֱלֹהִין „offenbar geworden ist die Herrschaft eures Gottes“, für מֶלֶךְ יְהוָה „König wird Jhvh“ Mich. 4, 7: אֲתִגְלִי מַלְכוּתָא דִּי „offenbar wird sein die Herrschaft Gottes.“ Ähnlich lauten die Ausdrücke im Targum zu Jes. 31, 4; 52, 7; Ez. 7, 7. 10; 11, 24; Ob. V. 21; * Sach. 14, 9.

Es ist nicht zu erkennen, dass hier irgendwelche Reflexion über eine jenseitige Präexistenz des Gottesregiments angestellt worden wäre. Das, was von jeher existiert, ist Gott als Herrscher. Das Neue, was die Zukunft bringt, liegt auf dem Gebiet der Erscheinungsform seiner Herrschaft. Von präexistenten „Realitäten“, welche in die Welt hereinbrechen, ist dabei nicht die Rede.² Damit, dass für die Juden die מַלְכוּת Gottes stets das von ihm ausgeübte Regiment ist, hängt es aber zusammen, dass andere Ausdrücke gebraucht werden mussten, wenn die Israel verheissenen Güter der Heilszeit bezeichnet werden sollten.³

C. Die Verwendung im Munde Jesu.

Eine vorläufige Auseinandersetzung über den jüdischen Gebrauch des Begriffes des Gottesregiments war vor auszuschicken,

¹ Damit ist die römische Herrschaft gemeint.

² S. auch Wicht. Begr. I 6 f. — Anders *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 189.

³ *F. Krop*, La Pensée de Jésus sur le royaume de Dieu 22, meint mit Unrecht, dass „der Rückschlag gegen die messianischen Hoffnungen nach dem Falle Jerusalems“ dabei wirksam gewesen sei. Dieser Rückschlag ist eben so wenig nachzuweisen wie seine vermeintlichen Folgen. Unrichtig redet auch *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 189, als wäre „Himmelreich“ nur ein anderer Name für die „Tage des Messias“.

damit die eigentümliche Verwendung desselben bei Jesu in das rechte Licht trete. Diese ist am deutlichsten zu beobachten an der Hand der verschiedenen Verbindungen, in welchen der Begriff in Jesu Rede erscheint. Wir teilen sie in sechs Gruppen.

1) Die Gottesherrschaft ist Inhalt einer Verkündigung in Verbindung mit den Verben εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, διαγγέλλειν.¹

Es kann indes nicht als gewiss bezeichnet werden, dass Jesus eines dieser Verben unmittelbar mit ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (τῶν οὐρανῶν) verband. Nur Lukas hat einmal (4, 43) εὐαγγελίζεσθαι τὴν β. τ. θ. in Jesu Mund gelegt. Die Parallelstelle Mk. 1, 38 hat κηρύσσειν ohne Objekt. Das passive ἡ β. τ. θ. εὐαγγελίζεται hat Lukas (16, 16) ebenfalls allein ohne Parallele in Mt. 11, 12, es bringt ausserdem den Übersetzer in Verlegenheit, denn das Passivum von כְּשַׁר heisst stets „eine Botschaft erhalten“, aber nicht „verkündigt werden“.² Auch das Substantiv εὐαγγέλιον wird mit ἡ βασιλεία nur Mt. 24, 14 verbunden. Die Parallelstelle Mk. 13, 10 hat βασιλεία nicht, sowie es auch Mt. 26, 13 (Mk. 14, 9) bei εὐαγγέλιον fehlt. Vom „Glauben an das Evangelium“ ohne weitere Hinzufügung redet Jesus Mk. 1, 15, aber nicht in der Parallelstelle Mt. 4, 17. Die Formel ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ (ἔνεκεν) τοῦ εὐαγγελίου lautet nur Mk. 8, 35; 10, 29 so, während Mt. 16, 25 (Lk. 9, 24) und Mt. 19, 29 (Lk. 18, 29) die Erwähnung des Evangeliums ganz fehlt. Erst innerhalb der Christengemeinde wird τὸ εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι mit oder ohne ἡ β. τ. θ. zu einem Terminus geworden sein.

Dem im Aramäischen vorauszusetzenden כְּשַׁר ist der Begriff der frohen Botschaft nicht so inhärent wie dem griechischen εὐαγγελίζεσθαι. Schon im Alten Testament wird כְּשַׁר 1 S. 4, 17 von einer Trauerbotschaft gebraucht. Das aram. כְּשַׁרְתָּא bedeutet Ber.R. 81 eine Todesnachricht,³ und eine frohe Botschaft wird Meg. Taan. XII, Ech.R. I 31 ausdrücklich als כְּשַׁרְתָּא מְבִרָּה (vgl. Ber. IX 1 hebr. מְבִרָּה מְבִרָּה) bezeichnet. Danach wird כְּשַׁר mit „ankündigen“ zu übersetzen sein — auch in Ausdrücken wie כְּשַׁרְתָּא דְּחַיִּים הָעוֹלָם ⁴ „er erhalte das Leben des zukünftigen

¹ Die Verknüpfung mit ὁμοιοῦν und ὁμοιος εἶναι bleibt hier ausser Betracht, weil für den Begriff der β. τ. θ. ohne Bedeutung.

² Mt. 11, 5 (Lk. 7, 22) entspricht πτωχοὶ εὐαγγελίζονται richtig aramäischem מְבִרָּה מְבִרָּה. Nur wird כְּשַׁרְתָּא מְבִרָּה als Zusatz kaum zu entbehren sein.

³ Trg. Thr. 1, 1 hat ausführlicher כְּשַׁרְתָּא מְבִרָּה „schlimme Botschaft“.

⁴ j. Kil. 32^b hat die falsche Lesart כְּשַׁרְתָּא.

Aeons angekündigt“ j. Keth. 35^a; **יְהִי מְבַשֵּׁר שְׁבוֹן הָעוֹלָם הַבָּא הוּא** „er erhalte die Botschaft, dass er ein Sohn des zukünftigen Aeons ist“ j. Schek. 47^c (Meir um 180); **רוּחַ הַקֹּדֶשׁ מְבַשֵּׁר וְאוֹמֵר** „der heilige Geist verkündigt (in der h. Schrift) und spricht“ b. Sot. 11^a, 46^a.

Nahe verwandt ist der Ausdruck **הַבָּא בֶן הָעוֹלָם הַבָּא** „er ist versichert, dass er ein Sohn des künftigen Aeons ist“ b. Keth. 111^a (Jochanan), oder **הוּא מְבַשֵּׁר לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא** Siphre Deut. 305 Ausg. Friedm. 129^b, vgl. **אֲבִיחֶמְנִי לְמַחְסֵן עֲלֵמָא דְאַתִּי** „du hast mich vergewissert, dass ich den künftigen Aeon erbe“ Trg. Ruth 2, 13; **אֲבִיחֶמְךָ לְךָ וְלְאַבִּיךָ לְעֲלֵמָא דְאַתִּי** „er hat dich für dich und deinen Vater des künftigen Aeons vergewissert“ b. Sanh. 98^a. Die Ausdrucksweise ist von Bedeutung, weil der neutestamentliche Begriff der „Verheissung“ (*ἐπαγγελία*, *ἐπαγγέλλεσθαι*) darauf zurückzuführen ist. Vgl. übrigens Jak. 2, 5, wo *ἡ βασιλεία* Objekt des Verheissens, 1 Joh. 2, 25, wonach *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* Inhalt der Verheissung, und 1 Tim. 4, 9: *ἐπαγγελία ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης*. Dazu gehört der Ber.R. 76 mehrfach mitgeteilte Satz: **אֵין הַבְּטָחָה לְצַדִּיק בְּעוֹלָם הַזֶּה** „für den Frommen giebt es keine Versicherung (Verheissung) in diesem Aeon“, und Bar. Ap. 53, 3 „die Verheissung des Lebens darnach“ (syr. **מולכנא דחיי דמן** (bthr kn).

Die „Gottesherrschaft“ ist somit Inhalt einer „Botschaft“, und nicht ohne weiteres einer „Frohbotschaft“, was dazu stimmt, dass ihre Verkündigung nach Mt. 4, 17, (Mk. 1, 15), vgl. Lk. 24, 47, vor allen Dingen zur Busse führen soll.

Im Alten Testament ist dies vorbereitet durch Stellen wie Jes. 40, 9; 41, 27; 52, 7. Die Baruchapokalypse redet von Heilsbotschaft 46, 6; 77, 12. Später gilt Elias als Heilsverkündiger nach Jer. I Num. 25, 12, Pesikta Rabbati Kap. 35 Schluss, Midrasch Vajjoscha,¹ vgl. *Justin*, Dial. c. Tryph. c. 8. Dem Messias selbst wird dieselbe Aufgabe zugewiesen in Schir.R. zu 2, 13, Pes. Rabb. Kap. 36, Trg. Ech. 2, 22, von Eleazar ben Kalir in „Az milliphe bereschith“.²

Als Inhalt eines Auftrags Jesu an seine Jünger findet sich *κηρύσσειν τὴν β. τ. θ.* Lk. 9, 2. Nur *κηρύσσειν* hat Markus 3, 14, während Mt. 10, 7 (vgl. Lk. 10, 9) die Beauftragung lautet:

¹ A. Jellinek, Beth ha-Midrash I 54. — D. Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei 196. 201, citiert auch b. Erub. 43^b, b. Pes. 13^a, Deb. R. 3, wo aber von Heilsverkündigung Elia's nichts gesagt wird.

² S. meine Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias der Synagoge“ 73.

κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Die letztere Form der Beauftragung wäre in Jesu Mund am leichtesten vorauszusetzen. Als eine Abkürzung derselben ist zu begreifen κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον Mt. 24, 14 (Mk. 13, 10); 26, 13 (Mk. 14, 9). Das letztere würde auf בְּשׁוּרְתָּא בְּשׁוּרְתָּא zurückzuführen sein, vgl. אַתְּבַשְׂרָתָּא „eine gute Botschaft hast du erhalten“ Ech.R. I 31 und samaritanisch לָךְ בְּסִרְתָּא דְּאַנָּה מִבְּסַר לִי „diese Botschaft, die ich dir verkündige“ Marka, Tod Mose's 26. Auch wo εὐαγγέλιον nicht steht, wäre für κηρύσσειν בְּשׁוּרְתָּא nicht unmöglich. Doch steht auch zur Verfügung das noch unmittelbarer entsprechende Aphel אֶכְרִיז,² welches von כְּרוֹז = κήρυξ denotiert sein wird. Es wird schon Dan. 5, 29 angewendet und steht z. B. j. Ber. 7^c von einer Ankündigung, welche in der Synagoge ausgerufen werden soll. קָרָא steht zwar Lev. 25, 10, Jes. 61, 1 nach dem Hebräischen im Targum für „ausrufen“. Aber anderwärts scheint קָרָא in der jüdisch-aramäischen Litteratur nur für „herbeirufen, nennen, lesen“ gebraucht zu werden.

διαγγέλλειν τὴν β. τ. θ. findet sich Lk. 9, 60, fehlt aber in der Parallele Mt. 8, 22. Es ist wohl nur griechische Variante zu κηρύσσειν, sodass ein besonderer aramäischer Ausdruck nicht notwendig entsprechen muss. Sonst wäre אִוְרַע „bekannt machen“ vorzuschlagen, welches im Danielbuch, in den Briefen Gamliel's³, j. Ber. 7^c, j. Ned. 40^a, Vaj.R. 25 in dieser Bedeutung nachzuweisen ist.

Erwähnt sei noch das Lk. 9, 11 in der Erzählung vorkommende λαλεῖν περὶ τῆς β. τ. θ., wofür Mk. 6, 34 nur διδάσκειν πολλά bietet. Ein durch Tradition feststehender Ausdruck liegt hier offenbar nicht vor. Aramäisch wäre מִלַּל בְּמַלְכוּתָא דְּשִׁמְיָא befremdlich, zumal das in den Targumen so häufige מִלַּל anderwärts auffallend selten ist. Ich finde מִלַּל nur Ber.R. 32. 47, b. Sot. 35^a, pass. אֶתְמַלַּל j. Schek. 50^a,⁴ אֶשְׁתַּמְעִי eigentl. „erzählen“, wird Vaj.R. 34, b. Jom. 9^b, b. Sot. 35^a statt dessen gebraucht. Eher liesse sich erwarten בְּתַנִּי „unterrichten in“, was ebenfalls Vaj.R. 34 vorkommt,⁵ vgl.

¹ Als indet. Form findet sich an derselben Stelle בִּיסְרָה (בְּסִרְתָּא), wonach בְּסִרְתָּא als det. Form zu erwarten.

² Auch das Peal כְּרוֹז scheint vorzukommen, s. Koh.R. 7, 11, Marka, Tod Mose's 12.

³ S. meine Schrift „Aram. Dialektproben“ 2 3.

⁴ Doch ist hier der Sinn von מִיין רַמְתַּמְלִין בְּעִלְמָא nicht recht verständlich.

⁵ Vaj.R. 34 steht תִּנָּא „lernen“ neben תַּנִּי „lehren“. Aber תַּנִּי heisst auch „erzählen“ j. Maas. sch. 55^c.

hebr. שִׁנָּה für religiöse Belehrung jeder Art (z. B. Ab. d. R. Nathan 18).

Besonderer Schwierigkeit unterliegt das hier zu erwähnende πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς (ἐν) τῇ βασιλείᾳ (oder εἰς τὴν βασιλείαν) τῶν οὐρανῶν, Mt. 13, 52. Ein Verbum, welchem μαθητεύειν in der hier vorliegenden Bedeutung im Jüdisch-Aramäischen (oder Hebräischen) entspreche, giebt es nicht. Man könnte dafür nur setzen: דְּשִׁמְיָא מְלָכוּתָא דְּשִׁמְיָא (בְּ) תַלְמִיד דְּהוּא סְפָרָא דְּהוּא תַלְמִיד לְ, „jeder Schriftgelehrte, welcher Schüler des Gottesregiments ist“. Aber wahrscheinlich gehört der Ausdruck dem griechisch schreibenden Schriftsteller an. Kein Äquivalent im Munde Jesu ist dann zu suchen.

Über den Ausdruck ὁ λόγος τῆς βασιλείας s. oben S. 78f. — τὰ μυστήρια τ. β. τ. ο. Mt. 13, 11 (vgl. Mk. 4, 11, Lk. 8, 10) wäre aramäisch דְּשִׁמְיָא מְלָכוּתָא דְּשִׁמְיָא רַבִּי, vgl. Bar. Ap. 81, 4: „er machte mir bekannt das Geheimnis der Zeiten“ (syr. אודעני רוא ידבנא). Später ist auch das griechische Wort von den Juden Galiläas verwandt worden, s. מְלָא דְּמַסְטִירִין „Geheimnis“ Ber. R. 74. Es ist bezeichnend, dass nach Pes. Rabb. 14^b die Mischna das die Juden als Söhne Gottes erweisende „Geheimnis“ (מַסְטִירִין) Gottes ist, welches er ihnen, nicht den Christen in Verwahrung gegeben hat.

2) Die Gottesherrschaft wird als ein eintretender Zustand betrachtet, als Subjekt der Verba ἐγγίξιν, ἐγγὺς εἶναι, φθάνειν, ἔρχεσθαι, ἀναφαίνεσθαι.

a) nahe sein (ἐγγίξιν, ἐγγὺς εἶναι).

Neben ἤγγικεν (ἤγγικε) Mt. 4, 17 (Mk. 1, 15); 10, 7 (Lk. 10, 9); Lk. 10, 11 findet sich ἐγγὺς ἐστίν Lk. 21, 31, wo die Parallelen Mk. 13, 29, Mt. 24, 33 indes nicht β. τ. θ. als Subjekt haben. Beides lässt sich aramäisch ausdrücken. ἤγγικεν wäre קָרְבָּא, oder קָרְבָּת mit oder ohne לְמִיתִי, womit zu vergleichen Targ. Ech. 4, 18: קָרַב סוּפְנָא „es ist genacht unser Ende“, und Targ. Jes. 13, 22: קָרִיב „es naht die Zeit“. Für ἐγγὺς ἐστίν lässt sich hinweisen auf Deut. 32, 35 Onk. יום קָרִיב יום, Jer. I הוא יוֹמָא, Jer. II קָרִיב הוּא פּוֹרְקָנִי דְּנִאֲתִי „nahe ist meine Erlösung“, auch Bar. Ap. 23, 7 (syr. Übers.): קָרִיב הוּא פּוֹרְקָנִי דְּנִאֲתִי. Danach wäre hier etwa vorauszusetzen: קָרִיבָה מְלָכוּתָא דְּשִׁמְיָא לְמִיתִי. — Diese Ausdrucksweise liegt näher als das aramäische מָטָא „anlangen“, worauf man sonst zurückgehen könnte. Die Targume pflegen dies für hebr. בּוֹא zu setzen, wenn dies das Eintreffen eines Termins bezeichnen soll, s. z. B. Targ. Ez. 7, 2. 6. 7. 12;

Am. 8, 2; Jo. 2, 1 und Cant. 7, 13 (hier: מָטָא וּמִן פֶּרְקָנָא „gekommen ist die Zeit der Erlösung“).

b) kommen (φθάνειν, ἔρχεσθαι).

Auf das soeben unter a genannte מָטָא muss man zurückgehen für ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς Mt. 12, 28 (Lk. 11, 20). מָטָא על heisst Dan. 4, 21 „über jemand kommen“, sodass er sich nicht entziehen kann, Theod. ἔφθασεν ἐπὶ τινα. Auch dies kann mit מָטָא לְמִיתִי verbunden werden nach Trg. Ez. 7, 2: מָטָא פּוֹרְעָנוֹת קָצָא לְמִיתִי על „eingetroffen ist die Strafe des Endes zu kommen über“.

ἔρχεσθαι wird von der Gottesherrschaft ausgesagt im Herrengebet Mt. 6, 10 (Lk. 11, 2), sonst Lk. 17, 20; 22, 18 (wo die Parallelen Mt. 26, 29, Mk. 14, 25 sich anders ausdrücken); Mk. 9, 1 (anders Mt. 16, 28, Lk. 9, 27). Dazu lässt sich vergleichen Bar. Apok. 44, 12; „es kommt — — der neue Aeon“ (syr. עלמא חדתא — — אתתא); Targ. Mich. 4, 8: לְךָ עֲתִידָא מְלִכּוּתָא לְמִיתִי „zu dir wird die Königsherrschaft kommen“, und Mk. 11, 10: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυεὶδ.

c) erscheinen (ἀναφαίνεσθαι).

Das von dem Erzähler Lukas (19, 11) allein vertretene ἀναφαίνεσθαι ist der von den Targumen in Verbindung mit מְלִכּוּתָא mit Vorliebe gebrauchte Ausdruck (s. oben S. 83), der uns auch Assumpt. Mos. 10, 1 und Bar. Apok. 39, 7 (hier von der Herrschaft des Messias)¹ begegnet. Zu dem S. 83 aus Midrasch Schir ha-Schirim mitgeteilten Ausspruch ist als Parallele zu stellen das Wort aus Agadath Schir ha-Schirim VI 10²: „Wie der Kreislauf von Sonne und Mond sich öffentlich vollzieht, so wird die Herrschaft des Messias, wenn sie erscheint, öffentlich der Welt erscheinen“ (בְּשִׁתְּנֻלָּה מְלִכּוּת הַמָּשִׁיחַ תִּנָּלָה בְּפִרְהֻקִּיא) (לְעוֹלָם). Die Seltenheit des Ausdrucks in Jesu Munde zeigt, dass es der von ihm vorwiegend gebrauchte jedenfalls nicht war.

Über den Ausdruck ἐν τὸς ὑμῶν ἐστίν Lk. 17, 21, s. am Schlusse von Nr. I.

3) Die Gottesherrschaft wird ebenfalls als eintretender Zustand betrachtet als Objekt der Verba ἰδεῖν und προσδέχεσθαι.

a) sehen (ἰδεῖν).

Bei Lukas (9, 27) redet Jesus von einem „sehen“ (ἰδεῖν) der Gottesherrschaft. Mk. 9, 1 heisst es, dass man die Gottesherr-

¹ syr. תתנלא רישיתה דמשיחי „es wird offenbar werden die Herrschaft meines Gesalbten“.

² Jew. Qu. Review VII (1895) 157.

schaft mit Macht kommen sehe. Das erstere ist dem zweiten nicht gleichbedeutend; denn „die Gottesherrschaft sehen“ heisst „sie als Teilnehmer erleben“, wie רָאָה לְמַתִּיר לְבֹא j. Sanh. 29^c (Barajta) heisst „den zukünftigen Aeon als Teilhaber erleben“. S. auch die weiter unten aufgeführte Redensart רָאָה בְּנִחְמָה „die Tröstung sehen“. Nicht ganz so ist gemeint Trg. Jes. 53, 10: יִחְוֶה בְּמַלְכוּת מְשִׁיחָהוּ „sie (die entsündigten Israeliten) werden sehen die Herrschaft ihres Messias“, und der Satz in einer alten Keduscha für das Morgengebet des Sabbats¹: עֵינֵינוּ תִּרְאֶינָה בְּמַלְכוּתְךָ „unsere Augen mögen deine (Gottes) Königsherrschaft sehen“. Denn hier ist doch nicht an eigene Anteilnahme an der erscheinenden Herrschaft gedacht. Von blossem Schauen der Zukunft redet auch Bar. Ap. 51, 8: „Sie werden schauen den Aeon, der ihnen jetzt unsichtbar ist, ja schauen die Zeit, welche jetzt vor ihnen verborgen“ (syr. חוּן גַּר הוּ עֵלְמָא דְלֹא מִתְחֹזָא לְהוֹן הַשָּׂא וְנַחוּן לִזְבְּנָא. (רהשא כסא מנהן).

b) hoffen (προσδέχεσθαι).

Nach der evangelischen Erzählung Mk. 15, 43 (Lk. 23, 51) ist die Gottesherrschaft auch Gegenstand eines „Hoffens“ (προσδέχεσθαι), wie man nach Lk. 2, 25. 38 auch auf die Tröstung Israels oder die Erlösung Jerusalems „hofft“. Hier ist סָבַר das entsprechende aram. Wort, s. Onk. Gen. 49, 18; Trg. Jes. 30, 18; 64, 3; Hab. 2, 3, vgl. das in späte Teile des Alten Testaments eingedrungene שָׁבַר, LXX Dan. 7, 25 προσδέξεται für aram. סָבַר, sowie das Subst. סְבָרָא „Hoffnung“ Ber.R. 53. Das Pael סָבַי kommt sowohl in den jerus. Targumen zum Pentateuch als im Evang. Hieros. für „hoffen, erwarten“ vor.² Ich vermag aber weder dies noch סָבַר selbst aus der jüdisch-galil. Litteratur³ zu belegen.

Anmerkung. Der Ausdruck „hoffen auf die Tröstung Israels“ hat seine Parallele an Bar. Ap. 44, 7: „ihr werdet die Tröstung Zions sehen“ (syr. תַּחֲוִין בְּבוֹיָא דְּצִיּוֹן), und an dem targumischen מְחַמְדִּין לְשָׁנֵי נִחְמָתָא „die sich sehnen nach den Jahren der Tröstungen“ Trg. 2 Sam. 23, 4, Jerem. 31, 6, wobei nach Trg. 2 Sam. 23, 1 יְמֵי נִחְמָתָא „die Tage der Tröstungen“ dasselbe sind wie סוֹף עֲלָמָא „das Ende des Aeons“. Eine b. Schebu. 34^a schon Schimeon ben Schetach (100 v. Chr.) in den Mund gelegte Beteuerungsformel, welche j. Keth. 35^c von Eleazar ben Zadok

¹ Seder Rab Amram I 10^b.

² Späthebräisches צָפָה „hoffen“ ist damit zusammen zu stellen.

³ 34 Vaj.R. 34 heisst nicht „hoffe auf mich“, sondern nach dem beigefügten אֶחָדָא בִּי „schaue auf mich!“

(um 100 n. Chr.) gebraucht wird,¹ lautet: אֶרְאֶה בְּנִחָמָה „ich werde die Tröstung sehen!“ und eine Barajta lässt b. Taan. 11^a über denjenigen, welcher sich in der Zeit der Not von der Gemeinde trennt, das Urteil aussprechen: אַל יֵרָאֶה בְּנִחָמַת הַצָּבוּר „er soll die Tröstung der Gemeinde nicht sehen!“ S. auch Trg. Jes. 4, 3: יִהְיוּ בְּנִחָמַת יְרוּשָׁלַם „er wird die Tröstung Jerusalems sehen“, und 33, 20: עֵינֶיךָ יִחוּן בְּנִחָמַת יְרוּשָׁלַם „deine Augen werden die Tröstung Jerusalems sehen“. „Tröstung“ ist hier überall nicht die Auferstehung, sondern die Erlösung in ihrem ganzen Umfang, vgl. oben S. 71f.

4) Die Gottesherrschaft ist eine Zuständlichkeit, innerhalb deren Menschen sich befinden.

a) zu Tische sitzen, Brot essen (ἀνακλίνεσθαι, ἄρτον φαγεῖν).

Man kann die Erzväter und alle Propheten als in der Gottesherrschaft anwesend „sehen“, Lk. 13, 28. Doch zeigt der Zusammenhang der Stelle wie die Parallele Mt. 8, 11, dass es sich hier nicht um einen stehenden Ausdruck handelt. Eher ist dies anzunehmen von dem „zu Tische liegen“ (ἀνακλίνεσθαι) in der Gottesherrschaft Mt. 8, 11 (Lk. 13, 29), vgl. ἀνάκεισθαι im Gleichnisse vom Hochzeitsmahle Mt. 22, 10. 11 und die Eulogie eines Tischgenossen Jesu (Lk. 14, 15): μακάριος ὁστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ β. τ. θ. Vom Trinken in der Gottesherrschaft redet Jesus Mt. 26, 29 (Mk. 14, 25, Lk. 22, 18), von der Erfüllung des Passah daselbst Lk. 22, 16.

Dass man in der Heilszeit Mahle abhalten wird, ist mehr vorausgesetzt als gesagt in den alten Erzählungen von Leviathan und Behemoth, welche einst den Frommen als Nahrung dienen werden. Davon redet zuerst ein alter Bestandteil der Baruchapokalypse (29, 4), dann das Henochbuch (60, 7—9. 24) und der 4te Esra (6, 49—52). Etwas Anderes ist es, wenn die Heilszeit ähnlich wie bei Jesu mit einem Mahle nur verglichen wird. Das besagt ohne Bild nur, dass die Heilszeit Freude und Genuss bringt. So sagt der slavonische Henoch (42, 5),² dass die Engel Adam und die Patriarchen in das Paradies einführen werden, „wie man die ladet, mit welchen man Feste zu feiern liebt“, und dass diese dann „mit Freuden harren seines Festes, der Ver-

¹ S. Bacher, Ag. d. Tann. I 52.

² Nach der Ausgabe v. Morfill und Charles, Oxford 1896.

gnügung und des unermesslichen Reichtums und der Freude und Wonne im Licht und des ewigen Lebens.“ Um 120 n. Chr. redet Akiba von einem „Mahle“ (מַעֲדָה), mit welchem der gegenwärtige Aeon abschliesst (Ab. III 16), und vergleicht Jakob den künftigen Aeon mit einem „Speisesaal“ (מִטְרָקִין), in welchen man aus dem „Vorgemach“ (פְּרוֹדֹר) dieses Aeons eingeht (Ab. IV 16), ein Bild, welches Tosephta Ber. VII 21 wiederkehrt. Erst aus späterer Zeit haben wir Zeugnisse von einem wirklichen Mahle, welches Gott den Frommen bereitet, dem „Mahle des Paradieses“ (הַמַּעֲדָה שֶׁל בְּנֵי עֵדֶן).¹ Damit wird dann auch die Sage von Behemoth und Leviathan kombiniert. Ausführliche Schilderungen dieses Mahles finden sich in *Jellinek's Beth ha-Midrash* III 76, V 45f., VI 150ff. Zu beachten ist die Stelle im Eliabuche (a. a. O. III 67)²: אָנִי רֹאֶה אֲבָרְהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב וְכָל הַצַּדִּיקִים יוֹשְׁבִים „ich sehe Abraham, Isaak und Jakob und alle Frommen sitzen“, und Trg. Koh. 9, 7, wo Gott zu jedem Frommen sagt: אֲוִיל מַעֲוֹם בְּחֶרְוָא לַחֲמֵד „auf, genieße mit Freuden dein Brot — und trinke fröhlichen Herzens den Wein, der dir bewahrt ist im Paradiese“. S. auch Trg. Ruth 2, 12: לְמַהֲוִי חֵלְקֶךָ „dass dein Teil sei mit Sara und Rebekka und Rahel und Lea.“

Aus den Evangelien ist zu entnehmen, dass der Gedanke an ein wirkliches Mahl der Frommen schon alt ist. Auch für Jesus war dies Mahl kein blosses Bild. Aber er redet bildlos davon doch nur, um auf die Gemeinschaft hinzuweisen, welche einst die * Frommen aller Zeiten genossen. Nie hat er das Mahl als solches angekündigt. Auch bei der „Sättigung“ in der Gottesherrschaft, von welcher Mt. 5, 6 (Lk. 6, 21) die Rede ist, wird nicht an ein Mahl gedacht. Sie ist vielmehr nach Jes. 65, 13ff. bildlich von der vollen Befriedigung der jetzt Mangel Leidenden gemeint.

Die Bestimmung der hier anzuwendenden aramäischen Ausdrücke ist nicht ohne Schwierigkeit. Für „zu Tische liegen“ braucht das Spätthebräische³ הִסֵּב. Dem entspricht das targumische אִסְתַּר, s. z. B. Onk. Gen. 37, 25: וְאִסְתַּר לְמִיכַל לַחֲמָא „und sie liessen sich nieder um zu essen“. Beides heisst an sich nur „eine Tafelrunde bilden“. Nach dem galiläischen Dialekt des pal. Talmud

¹ Schem.R. 45 (*Assi*), s. auch *Hamburger*, Real-Encyclopädie f. Bibel u. Talm. II 1312 ff.

² S. auch *M. Buttenwieser*, Die hebr. Elias-Apokalypse (1897) 25. 66.

³ So schon Hohesl. 1, 12 מִסֵּב „Tafelrunde“.

(s. Ber. 12^b, Taan. 66^a) und nach dem Christlich-Palästinischen war später רבַע „sich lagern“ das hierfür übliche Wort.

Für „essen“ ist אָכַל ein gemeinaramäischer Ausdruck. „Speisen, eine Mahlzeit halten“ könnte mit קָעַר wiederzugeben sein, obwohl der gal. Dialekt und das Christl. Paläst. נָגַם dafür anwenden. „Brod essen“ für blosses „essen“ findet sich im Alten Testament und danach auch in den Targumen öfters, s. Gen. 37, 25, Ex. 2, 20, 2 Sam. 9, 7, in den Evangelien Mt. 15, 2; Mk. 3, 20; 7, 2. 5; Lk. 14, 1.¹ In der späteren jüdischen Litteratur finde ich nur wenig Beispiele. b. Ber. 42^b wird aufgefodert: נִיכּוּל לְהֵמָּא „lasst uns essen!“, und b. Bab. mez. 86^b sagt der Palästinenser Tanchum bar Chanilaj von Mose, dass er auf dem Sinai nicht „Brot ass“, während die Engel bei Abraham „Brot assen“. Dass der babylonische Volksausdruck כָּרַךְ רִיפָתָא (eigentl. „Brot wickeln“) für „essen“ hierher nicht passt, versteht sich von selbst. Ber. R. 82 wird ein Ausspruch Jehoschua's² (um 100 n. Chr.) mitgeteilt, wonach der Fromme satt werden soll „vom Brode des künftigen Aeons“ (מִלֶּחֶמְוֹ שְׁלֵעוֹלָם הַבָּא). Aber die Erwähnung des Brotes ist hier durch Prov. 28, 19 veranlasst und somit nicht auf eine gangbare Redeweise zu schliessen. Dagegen ist zu erwähnen die alte Redensart עָבַד לֶחֶם „ein Mahl anstellen“ Dan. 5, 1, hebr. עָשָׂה לֶחֶם Pred. 10, 19, was allerdings die spätere rabbinische Litteratur nicht mehr so anwendet. Die Seligpreisung dessen, der in der Gottesherrschaft „Brot isst“, würde aramäisch wiederzugeben sein: מִיבּוּהֵי דְאִכִּיל לְחֵמָּא בְּמַלְכוּתָא דְשִׁמְיָא. Auffallend ist dabei, dass der Ausdruck „Gottesherrschaft“ hier von einem Anderen in dem bei Jesu üblichen Sinne gebraucht wird, ohne dass Rede Jesu dazu unmittelbaren Anlass gegeben hätte. Ein bei den Juden üblicher Ausdruck, etwa בְּעֵלְמָא דְאֵתִי „im künftigen Aeon“, wäre hier einzusetzen.

b) grösster, kleinster sein (ὁ μικρότερος, ἐλάχιστος, μείζων, μέγας).

Die Gerechten glänzen in der Gottesherrschaft wie die Sonne nach Mt. 13, 43 gemäss Dan. 12, 3. Da aber Dan. 12, 3 auch die Sterne zum Vergleiche herangezogen sind, schliesst dies wie Paulus³ und Jehuda I⁴ ausgeführt haben, nicht aus, dass der Glanz ein verschiedenartiger ist und somit Rangstufen unter den

¹ Vgl. Joh. Vorstius, De Hebraismis Novi Testamenti II 255 ff.

² S. Bacher, Ag. d. Tann. I 190.

³ 1 Kor. 15, 41.

⁴ S. weiter unten.

Gerechten vorhanden sind. Man kann in der Gottesherrschaft ὁ μικρότερος Mt. 11, 11 (Lk. 7, 28) oder ἐλάχιστος Mt. 5, 19 d. h. der „Kleinste“ sein, aber auch der „Grösste“ (ὁ μέγας) Mt. 18, 1 (wo aber die Parallelen Mk. 9, 34, Lk. 9, 46 nur von dem Grössten unter den Jüngern Jesu reden), oder „ein grosser“ (μέγας) Mt. 5, 19.

Das erinnert an Jehoschua ben Levi (um 250), nach welchem es Menschen giebt, welche in diesem Aeon „geschätzt“ (יְקָרִים) sind, aber in jenem Aeon „geringgeachtet“ (קְפוּיִים, eigentl. „oben aufschwimmend“),¹ und an seinen Sohn Joseph, welcher im Sterben eine „verkehrte Welt“ (עוֹלָם הַפּוֹךְ) sah, in welcher sich „Oberste zu unterst und Unterste zu oberst“ (עֲלִיּוֹנִים לְמַטָּה וְתַתְּמוֹנִים לְמַעְלָה) befinden, was aber auf seinen Vater keine Anwendung finden soll.² Schimeon ben Azzaj (um 110) sagte³: „Wer sich um der Thora willen selbst zum Narren macht, wird zum Schluss erhöht.“ Ähnlich lehrte auch später Jirmeja⁴: „Wer sich um der Worte des Gesetzes willen in diesem Aeon erniedrigt, wird gross gemacht im zukünftigen.“ Nach Jonathan ben Eleazar (um 240 n. Chr.)⁵ wissen alle, dass es im künftigen Aeon Grosse und Kleine geben wird, nur wird im gegenwärtigen Aeon nicht erkannt, wer gross und wer klein ist. Nach einer aramäischen Erzählung⁶ fürchtet eine Frau, dass die Empfangnahme eines himmlischen Geschenkes in diesem Aeon die Stellung in jenem beeinträchtige, sie veranlasst deshalb die Zurückgabe. Als allgemein anerkannte Wahrheit galt der Satz⁷: כָּל צַדִּיק וְצַדִּיק יֵשׁ לוֹ עוֹלָם בְּפָנָי עֲצֻמוֹ „jeder Fromme hat (nach dem Tode) seine Welt für sich.“ Damit stimmt Jehuda I (um 200) überein, wenn er erklärt (Siphre zu Dt. 11, 21, Ausg. Friedm. 83^a), dass die Frommen dereinst verschiedene Rangstufen haben werden, ohne einander zu beneiden, so wenig als die Sterne trotz ihres verschiedenen Glanzes dies thun. Von einer besonders hochstehenden dritten Klasse der Frommen ist j. Chag. 77^a die Rede. Nach der Meinung des pal. Talmud (ebenda) sollen sieben solcher Klassen bestehen, was auch anderwärts⁸ bezeugt ist.

¹ b. Pes. 50^a.

² a. a. O. und b. Bab. b. 10^b, s. Bacher, Ag. d. pal. Amoräer I 187, II 105.

³ Ber.R. 81, b. Ber. 63^b, s. Bacher, Ag. d. Tann. I 416.

⁴ b. Bab. m. 85^b.

⁵ Pesikta Rabb., Ausg. Friedm. 198^b, vgl. Bacher, Ag. der pal. Am. I 87.

⁶ Ruth R. 3, 1, vgl. Schem.R. 52.

⁷ Vaj.R. 18, vgl. Ruth R. 3, 1.

⁸ Siphre, Ausg. Friedm. 67^a, Vaj.R. 30, Midr. Tehill. 16, 12, vgl. Bacher, Ag.

d. Tann. I 19. 44.

Jesus hat in ähnlicher Weise an verschiedene Stufen unter den Teilnehmern an der Gottesherrschaft gedacht. Aber der Grundsatz, nach welchem diese Stufen verteilt werden, ist nicht der der Rabbinen.

Da das Aramäische keinen Superlativ hat, steht für „der Kleinste“, „der Grösste“ nur **וְעִירָא רַבָּא** zur Verfügung. Zwischen **ὁ μείζων** Mt. 18, 1 und **μέγας** Mt. 5, 19 besteht nur der Unterschied, dass man im ersten Falle **רַבָּא**, im zweiten **רַב** vorauszusetzen hat. Zum Ausdruck vergleiche man **רַבְתָּה** l. **רַבִּיתָא**, **וְעִירָא** „Grosses“, „Kleines“ j. Keth. 29^c, und **רַבָּה רִהוּה בִּינְיוֹן** „der grösste von ihnen“ Ber.R. 38.

c) die Söhne der Herrschaft (**οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας**).

Hier ist noch zu erwähnen der Matthäus allein eigene Ausdruck **οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας** Mt. 8, 12; 13, 38. Über den Wegfall von **τῶν οὐρανῶν** s. oben S. 78f. Der „Sohn“ ist als solcher derjenige, der dem Hause des Vaters durch die Geburt von der Gattin desselben angehört. Aber der Gedanke, dass der „Sohn“ im Unterschiede von dem Sklaven der Rechtsnachfolger des Vaters ist, der „Erbe“, liegt doch dem Altertume so nahe, dass der Begriff des „Sohnes“ den des „Erben“ fast unmittelbar in sich schliesst, vgl. Mt. 21, 38 (Mk. 12, 7, Lk. 20, 14), Röm. 8, 17, Gal. 4, 7. Die „Söhne der Gottesherrschaft“ sind somit die ihr durch ihre Geburt angehörenden, welche dadurch ein naturhaftes Recht auf ihren Besitz haben. In diesem Sinne ist Mt. 8, 12 von den „Söhnen der Herrschaft“ die Rede, welche aus ihrem Bereiche ausgestossen werden. — Mt. 13, 38 dagegen stehen die **υἱοὶ τῆς βασιλείας** neben den **υἱοὶ τοῦ πονηροῦ**. Hier sind die „Söhne“ diejenigen, welche die Art des Vaters an sich tragen. Die Söhne der Gottesherrschaft sind somit die ihr wesensverwandten Menschen, die „Gerechten“ (**δίκαιοι**), vgl. V. 43. Dazu gehört **οἱ υἱοὶ ὑμῶν** (**τῶν Φαρισαίων**) Mt. 12, 27 (Lk. 11, 19), **υἱοὶ τῶν φονευσάντων τοὺς προφῆτας** Mt. 23, 31, **υἱὸς διαβόλου** Apg. 13, 10, **בֶּן הַמְרִיצָה הַזֶּה** „dieser Sohn eines Mörders“ 2 Kön. 6, 32, **קנאי בר קנאי** „Eiferer Sohn eines Eiferers“ Vaj.R. 33, **בֶּר פִּחִין** „Sohn von Geringen“ j. Sanh. 30^c. An die zuerst genannte Ausdrucksweise erinnert der nicht seltene Ausdruck **בֶּר עֲלֵמָא דְּאַתִּי** „ein Sohn des künftigen Aeon“ b. Taan. 22^a; hebr. **הַבָּנִים הָעוֹלָם בֶּן** b. Pes. 8^a, b. Bab. b. 10^b, j. Schek. 47^c, **בְּנֵי הָעוֹלָם הַבָּא** j. Ber. 13^d, **בְּנֵי הָעֲלִיָּה** „die Söhne des Söllers“ (der himmlischen Welt) b. Sukk. 45^b. So wird derjenige bezeichnet, der sichere Anwartschaft auf den künftigen Aeon hat. — Dagegen

sind בני מלכותא Trg. Koh. 5, 8 die Bürger eines schon bestehenden Reiches, בני קריתא j. Taan. 66^c die Bewohner einer Stadt, בני התפא j. Sukk. 53^a die Teilnehmer an einer Hochzeit, vgl. οἱ υἱοὶ τοῦ συμφωνοῦ Mt. 9, 15, οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου Lk. 16, 8.

5) Die Gottesherrschaft ist eine Zuständigkeit, in welche Menschen gelangen, von der auch ein Ausschluss erfolgen kann.

a) gelangen (εἰσερχεσθαι, εἰσπορεύεσθαι).

Zur Gottesherrschaft kann man „gelangen“ (εἰσερχεσθαι εἰς) nach Mt. 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23f. (Mk. 10, 23ff., Lk. 18, 24 εἰσπορεύεσθαι, 25); 23, 13, vgl. Lk. 11, 52; Mk. 9, 47; 10, 15 (Lk. 18, 17). Damit gleichbedeutend ist das Gelangen „zum Leben“ (εἰς τὴν ζωὴν) Mt. 18, 8 (Mk. 9, 43. 45), 9; 19, 17, und im Gleichnisse „zur Freude des Herrn“ (εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου) Mt. 25, 21. 23, und „durch die enge Pforte“ (διὰ τῆς στενῆς πόλης) Mt. 7, 13 (Lk. 13, 24). Verwandt ist das „Gelangen zu seiner Herrlichkeit“, das Jesus Lk. 24, 26 von sich selbst aussagt. Man kann auch „nicht fern“ (οὐ μακρὰν) sein von der Gottesherrschaft Mk. 12, 34. — Über βιάζεσθαι εἰς τὴν β. τ. θ. Lk. 16, 16 wird unten besonders gehandelt werden.

εἰσερχεσθαι εἰς τὴν β. τ. θ. hat seine jüdische Parallele an * אָתָּא לְעָלְמָא דְּאַתִּי „zum künftigen Aeon gelangen“ b. Chag. 15^b, b. Sanh. 98^a. 105^a, hebr. בּוֹא לְעוֹלָם הָבָא b. Sanh. 110^b (Barajta), Tos. Sanh. XIII 1 (Jehoschua ben Chananja um 120), בּוֹא לְעוֹלָם הָבָא j. Sanh. 29^c, vgl. das causative אָתִי לְעָלְמָא דְּאַתִּי „zum künftigen Aeon bringen“ b. Taan. 29^a, hebr. הָבִיא לְעוֹלָם הָבָא (Eleazar ben Azarja um 110 n. Chr.) Siphre Ausg. Friedm. 73^b.¹ Ganz ungewöhnlich ist עָלְמָא לְחַיִּי „eingehen zum ewigen Leben“ Trg. Ps. 40, 8.² Danach ist die oben angewandte Übersetzung „gelangen zu“ dem Originale entsprechender als „eingehen in“.

Anders steht es nur mit: εἰσελθετε διὰ τῆς στενῆς πόλης Mt. 7, 13 (vgl. Lk. 13, 24). Hier muss notwendig עָל „hineingehen“ vorausgesetzt werden. Die Aufforderung lautet also: עָלֵי בְּתַרְעָא³ „eingehend durch

¹ S. Bacher, Ag. d. Tan. I 221. Bab. mez. II 11 hat אָתִי לְעוֹלָם הָבָא.

² Übrigens heisst auch „hineinkommen in“ gewöhnlich עָל, s. j. Pea 21^a, Vaj.R. 37, seltener אָל, s. j. Sanh. 21^b, und עָל j. Taan. 66^c. Selbst „fallen in“ heisst לָנֶפֶל j. Maaser. 52^a.

³ galil. עָלֵי.

eine Thür“ j. Sabb. 17^b und עַל בְּהָרָא נִקְבָּא „er schlüpfte durch jenes Loch“ Koh.R. 5, 14.

Der Gedanke, dass man durch Leiden und Selbstaufopferung zum künftigen Aeon gelange, ist den Juden nicht fremd. Das vierte Esrabuch redet 7, 13ff. von der Schwierigkeit des Gelangens zum künftigen Aeon und vergleicht damit V. 7 den schmalen, zwischen Feuer und Wasser hindurchführenden Zugang zu einer mit kostbaren Gütern erfüllten Stadt. Vaj.R. 30 sagt König * David zu Gott: „Zeige mir, durch welches Thor ein Durchschlupf ist zum Leben des künftigen Aeon“ (בְּאֵיזוֹ פִּלּוֹן מִפְּלֶשׁ) (לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא). Darauf antwortete Gott nach Judan: „Wenn du des Lebens bedarfst, bedarfst du der Leiden“ (אִם תִּיָּא אֲתָה) (צָרִיךְ יִסּוּרִין אֲתָה צָרִיךְ).

Über das „Gelingen zum Leben“ siehe auch Nr. III.

Für das Gelingen „zur Freude des Herrn“ (εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου) Mt. 25, 21. 23 ist darauf hinzuweisen, dass hebr. שְׂמֵחָה „Freude“ auch für „Freudenfest“ gebraucht wird. Dies geschieht schon in späten Büchern des Alten Testaments 2 Chr. 30, 23, Neh. 12, 27. שְׂמֵחָה בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה ist Sukk. V 1 Bezeichnung einer besonderen Festlichkeit am Hüttenfest. „Zur Hochzeit kommen“ heisst Tob. 9, 2 HL¹ בּוֹא בְּשֵׂמֵחָה. Nach j. Mo. k. 80^d soll man שְׂמֵחָה nicht mit שְׂמֵחָה vermischen und darum nicht am Festtage eine Hochzeit anstellen. Deb.R. 9 sagt ein Vater: ich will Wein aufheben „für die Hochzeit meines Sohnes“ (לְשֵׂמֵחָתוֹ שֶׁל בְּנִי). Die aram. Wiedergabe derselben Erzählung Koh.R. 3, 2 setzt dafür לְמִשְׁתֵּיתָיָה „für seine Mahlzeit“. Dieser Gebrauch von מִשְׁתֵּיתָיָה für „Hochzeitsmahl“ erklärt, wie es kommt, dass Mt. 22, 2 Jesus von einem „Hochzeitsmahle“ (γάμοι) reden kann, während Lk. 14, 16 nur von einem δεῖπνον μέγα weiss. Dagegen ist Lk. 12, 36; 14, 8 * bei γάμοι wohl nur an irgend ein Gastmahl zu denken. Jedenfalls käme 12, 36 der Herr nicht von seiner Hochzeit nach Haus, sondern von der eines anderen. שְׂמֵחָתְךָ ist Vaj.R. 28 „deine Hochzeit“, und ebenso wird das entsprechende aramäische Wort תְּדוּתָא b. Gitt. 68^b für „Hochzeit“ gebraucht. S. auch Pesikt. 193^a: מֶלֶךְ שְׂבָאָת לֹו שְׂמֵחָה „ein König, dem ein Freudenfest eintraf“. Danach würde עוֹל לְתְּדוּתָא מֶרְךָ vom Hörer sicherlich verstanden worden sein „gehe ein zum Freudenfest deines Herrn!“

¹ So bezeichnet M. Gaster die von ihm herausgegebene hebr. Recension des Tobitbuches, s. *M. Gaster, Two unknown hebrew versions of Tobit*, London 1897.

b) einladen (καλεῖν).

Nicht ohne „Einladung“ gelangt man zum Mahle der Gottesherrschaft. Paulus braucht 1 Thess. 2, 12 den Ausdruck: τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ἡμᾶς εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. Das berührt sich mit dem „Einladen“ im Gleichnisse vom Mahle Mt. 22, 3f. 8f. 14 (Lk. 14, 16f. 24). Die jüdische Litteratur hat Ähnliches. Der galiläische Amoräer Jochanan (um 260) betont b. Bab. b. 75^b, dass nur „Geladene“ (מְזַמְּנִים) zu dem „Jerusalem des künftigen Aeon“ (יְרוּשָׁלַיִם שֶׁלְעוֹלָם הַבָּא) hinaufziehen. Schimeon ben Lakisch (um 260) sagt Midr. Tehill. 14, 7, dass Jakob sich vor allen Erzvätern freut, wenn die „Freude“ für Israel kommt, „weil er zum Mahle geladen ist“ (לְפִי שֶׁהוּא מִזְמָן לְפַעֲוִדָה) gemäss Jes. 48, 12 (יִשְׂרָאֵל מְקַרְאִי). Etwas anders wird der gleiche Ausdruck aber b. Ab. z. 17^a gemeint sein, wo von dem bussfertigen Eleazar ben Durdaja eine Himmelsstimme sagt, er sei מִזְמָן לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא, d. h. „bestimmt für das Leben des künftigen Aeon“. Eine Himmelsstimme braucht denselben Ausdruck auch von einem Anderen b. Taan. 29^a. Dem entspricht aber Apg. 13, 48: τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Für „einladen“ hat das Onkelostargum nach dem Hebräischen stets קָרָא, s. Gen. 31, 54; Ex. 34, 15; Num. 25, 2, das Prophetentargum z. B. 1 Sam. 9, 24 וּמִן (וּמִן) wie im Späthebräischen (s. oben und b. Sabb. 153^a). Der Geladene ist מִיִּנָּא nach Trg. 1 Sam. 9, 13, 1 Kön. 1, 41. Doch findet sich Koh.R. 7, 8 auch hebr. קָרָא und Vaj.R. 28 das im galiläischen Dialekt mit hebr. קָרָא gleichbedeutende קָרָא, während das Evang. Hier. nur קָרָא anwendet. Mt. 22, 14: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, könnte danach aramäisch lauten: סְנִינָאין מִיִּנָּא וְעִירִין בְּחִירִין.

c) geeignet, würdig sein (εὐθετος εἶναι, καταξιωθῆναι).

Man muss aber auch des Eingangs in die Gottesherrschaft würdig sein. Lk. 9, 62 sagt Jesus, wer nicht „geeignet ist für die Gottesherrschaft“ (εὐθετός ἐστιν τῇ β. τ. θ. oder εἰς τὴν β. τ. θ., vgl. Lk. 14, 35: εἰς κοπρίαν εὐθετον). Auch nur bei Lukas (20, 35) findet sich der Ausdruck καταξιωθῆναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, vgl. Apg. 13, 46: ἀξιόους τῆς αἰωνίου ζωῆς und 2 Thess. 1, 5: καταξιωθῆναι τῆς β. τ. θ. „Würdig sein des zukünftigen Aeon“ ist ein den Rabbinen geläufiger Ausdruck, s. aram. וְכָא לְעֵלְמָא דְאַתִּי b. Erub. 54^b, b. Gitt. 68^b; וְכָא וְשַׁבַּע מִן לְעֵלְמָא דְאַתִּי — „wert sein sich zu sättigen an — im künftigen Aeon“ j. Taan. 66^c; hebr. וְכָא לְעוֹלָם הַבָּא b. Bab. b. 10^b; וְכָא וְנִחַל שְׁנֵי עוֹלָמִים „wert sein zwei Welten einzu-

* nehmen“ b. Ber. 51^a; וְזָכָה לִירֵשׁ הָעוֹלָם הַזֶּה וְהָעוֹלָם הַבָּא „er ist wert diesen und den künftigen Aeon einzunehmen“ j. Ber. 11^c; וְזָכָה לְמַלְכוּת „er war würdig König zu werden“ j. Ber. 4^c. Dies וְזָכָה entspricht ohne Zweifel dem καταξιωθῆναι, indem es das τυχεῖν mit einschliesst. — Für εὖθετος ist zu denken an וְזָכָה¹, vgl. Onk. Ex. 4, 13: מִן דְּבָשָׁר לְמַשְׁלַח „wer tauglich ist (ihn) zu senden“; Ber.R. 9: כָּל מִי שֶׁהוּא מְתַבְּשָׁר בְּמַלְאכַת הַפָּרֶדֶס וּבְנֵם לְאוּצָר „jeder (Arbeiter), der sich in der Gartenarbeit tauglich zeigt, hat Zutritt zum Schatzhaus“, s. auch Trg. Ech. 1, 6, und wohl nicht an חָוִי (galil. חָמִי), nach Jer. I II Ex. 4, 13 מִן דְּחָמִי לְמַשְׁתַּלְחָא. Denn dies חָוִי, das nach der späthebräischen Parallele רָאוִי als passives Participium gemeint und danach auszusprechen ist,² heisst doch eher „würdig“. Bem.R. 9, 24 ist „ein Sohn, der würdig ist König zu werden“. S. auch Onk. Gen. 49, 3: לָךְ הָיָה חָוִי לְמַסָּב „du warst wert (dir ziemte es) zu nehmen“, vgl. Jer. I Gen. 22, 1 und j. Bab. b. 16^d: לֵית חָמִי לִיה מַפְקָה „es ziemt ihm nicht hinauszutreiben“. חָוִי (חָמִי) wäre griechisch wohl durch ἄξιος wiedergegeben worden und somit eher Apg. 13, 46 anwendbar bei der Wiedergabe von ἄξιοι τῆς αἰωνίου ζωῆς, obwohl hier auch וְזָכָה in Frage kommen könnte, s. Deb.R. 1: וְזָכָה לְחַיִּים „er hat ein Anrecht auf das Leben“. Das Christl. Palästinische verwendet für ἄξιος שׁוֹי, eigentlich „gleich“, „entsprechend“. Für „wert“ hat denselben Stamm schon das biblische Hebräisch, z. B. Est. 7, 4 und das Neuhebräische, dann aramäisch das Onkelostargum Gen. 23, 15, Vaj.R. 9, Trg. Est. II 2, 1. Aber die Bedeutung „gleich“, „gleichwertig“ steht dabei zu sehr im Vordergrund, als dass es für jedes ἄξιος eingesetzt werden könnte, s. den Ausspruch Jannaj's (um 230)³: דְּשָׁעִים אֶרְתִּיה שְׁנֵי שָׁנִי „wer seinen Weg abschätzt, ist viel wert“.

d) zuschliessen, ausstossen, hinausgehen (κλείειν, ἐκβάλλειν, ἐξέρχασθαι).

Von einem „zuschliessen“ (κλείειν) der Gottesherrschaft redet Jesus Mt. 23, 13, von „Schlüsseln“ (κλεῖδες) derselben

¹ Im galil. Dialekt vermag ich כָּשָׁר nur in der Bedeutung „redlich“ nachzuweisen, s. j. Ab. z. 39^b, wo כָּשָׁר Gegensatz zu לִצְנַן „Spötter“, und j. Taan. 65^b, wo כָּשָׁר neben חֲצִיפָא „frech“.

² Die superlineare Vokalisation hat öfters fälschlich חָוִי, חָמִי, siehe mein „Aram.-Neuhebr. Wörterbuch“ unter חָוִי, חָמִי.

³ Vaj.R. 9, vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 38.

Mt. 16, 19, vom „schliessen der Thür zum Hochzeitssaal“ Mt. 25, 10 (Lk. 13, 25), vom „hinauswerfen“ (ἐκβάλλειν) aus diesem Saale Mt. 22, 13, Lk. 13, 28, vgl. Mt. 13, 42. 50; 25, 30, vom „hinausgehen“ (ἐξέρχασθαι) aus der Gottesherrschaft Mt. 8, 12.

Von Eleazar ben Zadok (um 100 n. Chr.) werden verwandte Gedanken mitgeteilt. Er sagt, dass das Leben dessen, welcher das Gesetz missbraucht hat, ausgerottet wird aus diesem und dem künftigen Aeon (הָעוֹלָם הַזֶּה וּמִן הָעוֹלָם הַבָּא),¹ und lehrt von den Gottlosen, dass Gott in diesem Aeon sie mit Glück überhäufe, „um sie dann hinauszustossen und sie die unterste Stufe einnehmen zu lassen“ (לְמַדְרֵן וְלְהוֹרִישֵׁן לְמַדְרֵינָה תַּתְּמוּנָה).² S. auch die Ausdrücke הָעוֹלָם הַבָּא „aus dem künftigen Aeon verstossen“ b. Bab. b. 15^b; אֲמַרְיָה מִהָהוּא עָלְמָא „aus jener Welt verstossen werden“ b. Chag. 15^a. „Verschliessen“ wäre nach dem Aramäischen des Danielbuches und des Onkelostargums אֲתַד, nach dem Dialekt des Prophetentargums אָגִיף (auch hebr. im Nehemiabuch und in der Mischna), galiläisch מָרַר. Für „hinausstossen“ kommt nur מָרַר in Frage; „hinausgehen“ ist נָפַק.

Über die „Schlüssel“ der Gottesherrschaft siehe unter Nr. VIII 6.

6) Die Gottesherrschaft ist ein Gut, welches erstrebt, gegeben, besessen und genommen werden kann.

a) erstreben, suchen, bitten (ζητεῖν, αἰτεῖν),

Statt sich um Nahrung und Kleidung zu sorgen, soll man „nach der Gottesherrschaft streben“ (ζητεῖν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, scil. τοῦ πατρὸς) Lk. 12, 31 (Mt. 6, 33, wo καὶ τὴν δικαιοσύνην eingeschoben). Hierzu gehört auch die Aufforderung zu „suchen“ (ζητεῖν), dass man „finde“ Mt. 7, 7f. (Lk. 11, 9f.) und das Gleichnis von dem Händler, der schöne Perlen „sucht“ und eine sehr

* kostbare „findet“ (Mt. 13, 45f.)

Für ζητεῖν in den beiden Bedeutungen „erstreben“ (von etwas Gewünschtem) und „suchen“ (von etwas Verborgenen) ist בָּצָא das entsprechende aramäische Wort. Dies heisst „streben, begehren“ Dan. 6, 5, Onk. Num. 16, 10 (wo das Hohepriesteramt Gegenstand des Strebens ist), „suchen“ Onk. Gen. 37, 16, Trg. 1 Sam. 10, 2, Koh.R. 7, 11 (wo das Pass. אֲתִבְעֵר „gesucht werden“).

¹ Siphre, Ausg. Friedm. 84^b, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 52.

² b. Kidd. 40^b.

Dasselbe Verbum שָׁאַף ist auch für „bitten“ im Gebrauch, s. Dan. 6, 8, Onk. Deut. 4, 29, Vaj.R. 32, j. Taan. 66^d. Wenn aber Mt. 7, 7f. (Lk. 11, 9f.) αἰτεῖν neben ζητεῖν steht, wird für das erstere ein anderer Ausdruck vorausgesetzt werden müssen. Nur שָׁאַף lässt sich dafür in Vorschlag bringen, s. Vaj.R. 5, wo geschildert wird, was kluges und unkluges „Bitten“ ist.

Zu den Leistungen, welche aufgewandt werden, um die Gottesherrschaft zu erlangen, gehört nach Mt. 19, 12 die Selbstentmannung διὰ τὴν β. τ. οὐρ. Dass die Selbstentmannung dabei bildlich gemeint ist, erhellt am klarsten daraus, dass Jesus sich sonst hier in einen sonst bei ihm unerhörten offenen Gegensatz zum Gesetze Mose's (Dt. 23, 2) gestellt hätte. Auch Josephus¹ betont, dass nach dem Gesetz die sich selbst Entmannenden auszutossen seien und dass es verboten sei, Menschen oder Tiere zu kastrieren. Dies letztere, welches im Gesetz nicht gesagt wird, haben nach b. Sabb. 110^b2 die Rabbinen später aus Lev. 22, 24 hergeleitet. Eine bildliche Verwendung von שָׁאַף „sich selbst kastrieren“ für freiwillige Ehelosigkeit ist mir aus der rabbinischen Litteratur nicht bekannt. Das Agraphon³: ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγαμος διαμενέτω, trifft vielleicht den Sinn des Herrenwortes, ist aber jedenfalls eben so wenig im Sinn des Rabbinismus wie dies. Schimeon ben Azzaj (um 110), der ehelos lebte, um nicht vom Gesetzesstudium abgehalten zu werden, musste sich deshalb Tadel gefallen lassen und galt stets als eine Ausnahme.⁴ Ein Gelübde der Enthaltung vom Weibe würde notwendig die Verpflichtung zur Scheidung der Ehe nach sich ziehen.

Für διὰ „wegen“ empfiehlt sich am meisten שָׁמַל, das auch am besten verwendbar wäre bei dem Verlassen von Familie und Besitz „wegen“ (εἵνεκεν) der Gottesherrschaft Lk. 18, 29 (Mt. 19, 29 εἵνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, Mk. 10, 29 εἵνεκεν ἐμοῦ καὶ εἵνεκεν τοῦ εὐαγγελίου). Ähnlich sagt Ab. II 2 Gamliel III (um 210): „Alle, die sich um die Gemeinde bemühen, sollen dies thun ,um Gottes willen‘ (שָׁמַל שָׁמַל),“ und Jose ha-Kohen (um 100)⁵: „Alle deine Werke mögen ,um Gottes willen‘ (שָׁמַל שָׁמַל) geschehen!“ Bei-

¹ Antt. IV 8, 40.

² S. auch Onk. und Jer. I zu Lev. 22, 24.

³ Clem. Alex. Strom. III 15, 97, vgl. Nestle, Nov. Test. Graec. Supplem. 86.

⁴ S. Bacher, Ag. d. Tann. I 410.

⁵ Ab. II 12, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 72.

wohnung kann nach Simon (um 260) geschehen entweder „um Gottes willen“ (לְשֵׁם שְׁמַיִם) oder „wegen Unzucht“ (לְשׁוֹם זִנוּת).¹

b) geben (διδόναι).

Dem, der bittet, „wird gegeben“ (δοθήσεται) Mt. 7, 7 (Lk. 11, 9) und „es hat eurem Vater gefallen, euch die Herrschaft zu geben“ (δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν) Lk. 12, 32. Es kann kein Zweifel sein, dass Lukas, indem er das zuletzt aufgeführte Wort hinter die Aufforderung, die Herrschaft des Vaters zu suchen (V. 31), stellte, in beiden Fällen „Herrschaft“ in demselben Sinne gemeint hat. Da V. 32 aber nach Ausdruck und Inhalt ursprünglich in anderer Verbindung gestanden haben wird, ist im Munde Jesu die „Herrschaft“ hier von eigentlichem Regimente gemeint, welches seinen jetzt machtlosen Jüngern künftig zufallen soll. Der Ausspruch gehört also zu einer anderen Reihe von Herrenworten, auf die am Schluss zurückzukommen ist. Dagegen gehört hierher Mt. 21, 43, wonach die Gottesherrschaft einem Volke „gegeben“ wird, das ihre Früchte bringt.

Für „geben“ steht aram. יָהַב mit Imperfekt und Infinitiv von יָהַב zur Verfügung. Nur im galil. Dialekt werden auch die letzteren Formen gelegentlich von יָהַב gebildet.² Αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε ist also zurückzuführen auf: שְׂאִילוּ וַיִּתְּבִין לָכֵן בָּעוּ וְאַתּוֹן מִשְׁתַּבְּחִין.³ Man vergleiche Bar. Apok. 44, 15: „diesen wird der künftige Aeon gegeben“, syr. להלן מתיבה עלמא דאתי.

c) annehmen, hinnehmen (δέχεσθαι, λαμβάνειν).

„Man soll die Gottesherrschaft „annehmen“ (δέχεσθαι), wenn sie dargeboten wird, wie ein Kind Mk. 10, 15 (Lk. 18, 17). Hier ist zur Vergleichung nicht heranzuziehen Dan. 7, 18 (vgl. 6, 1): יִקְבְּלוּן מַלְכוּתָא „sie werden die Herrschaft empfangen“. Denn dies bedeutet hier: „sie sollen Herrscher werden“. Eher gehört hierher der Ausdruck קָבַל עָלֵינוּ מַלְכוּת שְׁמַיִם „die Gottesherrschaft auf sich nehmen“ oder קָבַל עוֹל מַלְכוּת שְׁמַיִם „das Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen“, s. o. S. 80, insofern hier an die willige Unterwerfung unter die göttliche Gewalt gedacht ist, wenn auch nicht an die Annahme einer Gabe. Dasselbe קָבַל steht Dan. 2, 6,

¹ Ber.R. 51, vgl. Bacher, Ag. d. pal. Amor, II 458.

² S. meine Gramm. d. j. pal. Aram. 2398 ff.

³ galil. שְׂאִילוּ.

⁴ galil. בָּעוּן.

j. Ber. 6^a vom „Empfangen“ von Geschenken und ist in diesem Sinne auch im Onkelostargum im Gebrauch. In der Bedeutung „annehmen“ gehört es hierher.

„Empfangen“ (syr. קבל) wird der verheissene Aeon Bar. Ap. 14, 13; 51, 3. Dem Messias wird Trg. Schir 7, 14 von Gott zugerufen: קים קבל מלכותא הנגזרת לך „auf, empfang die Herrschaft, die ich dir verwahrt habe!“

Vom „Annehmen“ ist zu unterscheiden das „Hinnehmen“ (λαμβάνειν) des Gegebenen, s. Mt. 7, 8 (Lk. 11, 10); 21, 22 (Mk. 11, 24), vgl. Bar. Ap. 51, 3: „dass sie nehmen und empfangen den unsterblichen Aeon“ (syr. דנסבון ונקבלון עלמא דלא מאת). Dieses „Nehmen“ ist aram. נָסַב.

d) in Besitz nehmen (αληρονομεῖν).

Die Gottesherrschaft erhalten die dazu Berechtigten zum Besitz (αληρονομεῖν) Mt. 25, 34, vgl. 1 Kor. 6, 9f.; 15, 50; Gal. 5, 21, wie nach 1 Makk. 2, 57 David den Stuhl ewiger Königsherrschaft „zum Besitz erhielt“ (ἐκληρονόμησεν, syr. Übr. ירת). „Den zukünftigen Aeon in Besitz nehmen“ ist ein sehr beliebter jüdischer Ausdruck, dessen Anwendung vom Ende des ersten Jahrhunderts ab nachweisbar ist. Vom „in Besitz Nehmen der verheissenen Zeit“ (syr. ירת וזנא דאמיר) redet Bar. Ap. 44, 13, vgl. 4 Esra 6, 17. ירש העולם הבא sagt Eleazar ben Zadok (um 100 n. Chr.) b. Kidd. 40^b. ירש חיי העולם הבא findet sich b. Sot. 7^b in einer Barajta, ירש חיי העולם הבא j. Pes. 33^a. Sonst siehe ירש העולם הזה והעולם הבא j. Ber. 11^a, נחל שני עולמים b. Ber. 51^a, aber auch ירש בן עזון „das Paradies in Besitz nehmen“ j. Ber. 7^d, aram. ירת בן עזון j. Pea 15^c. Sonst ist zu vergleichen Dan. 7, 18: יתקנון מלכותא „sie nehmen die Herrschaft in Besitz“, vgl. Onk. Gen. 49, 24: אהסין מלכותא „er nahm die Herrschaft in Besitz“, Trg. Schir 1, 3: בריל יתקנון „damit sie diesen und den künftigen Aeon in Besitz nehmen“, Trg. Ruth 2, 13: למחסן עלמא דאתי; Targ. Jer. zu den 10 Worten (Machz. Vitry 341): יתקנון בני ישראל עלמא דאתי „in Besitz nehmen werden die Söhne Israels den künftigen Aeon.“

Schon im Alten Testament sind ירש und נחל in der Bedeutung kaum zu unterscheiden, das Onkelostargum verwendet für das erstere ירת und אהסן, für das letztere vorzugsweise אהסן, ohne dass bei dieser Übertragungsweise ein Prinzip zu erkennen wäre. So viel steht aber fest, dass keines dieser Worte ursprünglich nur das Antreten des väterlichen Besitzes bedeutet und dass deshalb die Übersetzung mit „erben“ unzutreffend ist. Der

Zusammenhang muss entscheiden, ob wirklich Erbschaft gemeint ist oder ob es sich um die Besitzergreifung irgend eines Objektes handelt, sei es, dass man schon ein Recht darauf besass, sei es, dass der Rechtstitel erst gleichzeitig mit der Besitzergreifung gewonnen wird. Mt. 25, 34 ist an Besitznahme eines schon zum Eigentum bestimmten Besitzes gedacht. Natürlich kann der Gedanke an die Rechtsform des „Erbes“ sich daran anschliessen, wie es Jak. 2, 5 geschieht, wenn da von den κληρόνομοι τῆς βασιλείας geredet wird, und wohl auch Eph. 5, 5 in dem Ausdruck ἔχειν κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

Dem „in Besitz Nehmen der Gottesherrschaft“ ist gleichbedeutend das „in Besitz Nehmen des Landes“ (κληρονομεῖν τὴν * γῆν) durch die Sanftmütigen Mt. 5, 4. Der Ausdruck stammt aus Ps. 37, 11, wo gleichfalls die Sanftmütigen das Land einnehmen (וְעָנִוִים יִרְשׁוּ אֶת-הָאָרֶץ, LXX οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν (τὴν) γῆν). An der Bildlichkeit des Ausdrucks kann Mt. 5 kein Zweifel sein. Auch Hen. 4, 6ff. scheint κληρονομήσουσιν τὴν γῆν Bezeichnung des gesamten Heilsbesitzes der „Erwählten“ zu sein. Deutlich wird dies gesagt Sanh. X 1, wenn da das „in Besitz Nehmen des Landes“ von Jes. 60, 21 auf Teilhaberschaft am künftigen Aeon gedeutet wird.¹ Davon ist dann auch zu verstehen Kidd. I 10: „Jeder der ein Gebot thut, dem thut man (Gott) wohl und giebt ihm langes Leben und er nimmt das Land in Besitz“ (וְנוֹתַן לְהַאֲרִיךְ). Dagegen versteht das Jubiläenbuch (32, 19) die Gen. 28, 14 Jakob gegebene Verheissung des Landbesitzes mit dem Onkelostargum vom Besitze der ganzen Erde, womit auch Paulus übereinstimmt, wenn er Röm. 4, 13 Abraham als κληρόνομος τοῦ κόσμου bezeichnet. Vgl. Vaj.R. 36: „In der Zukunft werden sie (die Israeliten) die Welt in Besitz nehmen von einem Ende bis zum andern“ (וְעַתִּידִין לִירֶשׁ מִסּוֹף הָעוֹלָם וְעַד סוֹפוֹ).

Jesus braucht den Ausdruck „in Besitz nehmen“ in dieser Verbindung — abgesehen von der zuletzt besprochenen an ein Psalmwort angelehnten Stelle Mt. 5, 4 — nur einmal, und zwar bei Matthäus. Dann kann der in der jüdischen Litteratur nicht seltene Ausdruck, dessen auch Paulus sich bedient, bei Jesus kein üblicher gewesen sein.

* Es fehlt bei Jesus vollständig an einer eigentlichen Parallele zu dem gewöhnlichen jüdischen Terminus „Teil haben am künftigen Aeon“. S. hebr. חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא — יֵשׁ לְ Tos. Sanh. XIII 2

¹ Die Aussage fehlt in der Mischna des pal. Talmud und in Ausg. Lowe.

(Eliezer ben Hyrkanos um 100); mit Negation **אין ל** — **חלק לעולם** Tos. Sanh. XIII 1 (Gamliel II um 110); **אין ל** — **חלק לעתיד לבוא** j. Sanh. 28^b (Jehoschua ben Levi um 230), j. Schebi. 35^c (Chamma bar Chanina um 270); aram. **חלקא בעלמא הדין** „die Frommen haben Teil an diesem und dem künftigen Aeon“ (vgl. 1 Tim. 4, 9) Trg. Est. II 2, 7; **חלק טב לית להון** „sie haben kein gutes Teil mehr mit den Frommen im künftigen Aeon“ Trg. Koh. 9, 6, vgl. Trg. Ruth 2, 13. — Im Neuen Testament s. **ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει** τῇ πρώτῃ Offb. 20, 6 und im Munde Jesu nur: **τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσεται** Mt. 24, 51.

e) zu eigen sein.

Was empfangen wurde, mag es nun ein wirklicher Besitz oder nur ein Besitztitel sein, ist dann den Empfängern zu eigen. Als Eigentum wird die Gottesherrschaft bezeichnet in den Wendungen **αὐτῶν ἐστίν** Mt. 5, 3 (Lk. 2, 60 **ὁ μετέρα ἐστίν**) und **τῶν τοιούτων ἐστίν** Mt. 19, 14 (Mk. 10, 14, Lk. 18, 16). Aramäisch ist das erstere nur durch **היא דילהון** (דילכון) wiederzugeben, das letztere wird voraussetzen **היא דכנתהון** **היא**.

Zum ersteren ist zu vergleichen Bar. Ap. 44, 13: „ihrer ist das Erbe der verheissenen Zeit“ (syr. **דילהון הי ירתותא דובנא דמליך**) und Pesikt. 59^b (Meir): **העולם הזה שלנו והעולם הבא שלכם** „unser (der Heiden) ist dieser Aeon, euer (der Juden) der künftige Aeon“. Zu **דכנתהון** ist zu stellen: **תני עם דכנתך** „lerne mit deinesgleichen“ Vaj.R. 34; **אף חד דכנתיה** „auch nur ein solcher“ Ech.R. I, 5; **מולידין דלית כנתהון** „sie zeugen (Kinder), die ihnen unähnlich sind“ Schir.R. 1, 6; **לית דכנתך** „niemand ist dir gleich“ Onk. Dt. 33, 29, vgl. Trg. Koh. 7, 22. Ausführlicher wäre **למן דרמי** „dessen, der ihnen gleicht“, vgl. Palmyr. Zolltarif II b, 10: **כל מדי דמא להון** „alles derartige“.

f) bereit gestellt werden. (**ἐτοιμάζεσθαι**).

Für die Frommen ist die Gottesherrschaft „bereit gestellt“ (**ἡτοιμασμένη**) Mt. 25, 34, ebenso wie das ewige Feuer für die Gottlosen V. 41. Dazu gehört Mt. 20, 23 (Mk. 10, 40), wonach das Sitzen zur Rechten des messianischen Königs denen zukommt, „denen es — von Gott — bereit ist“ (**οἷς ἡτοιμάσται** — nach Mt. **ὁπὸ τοῦ πατρὸς μου**). Auch im Gleichnisse vom grossen Mahle ist die Rede von einem „bereitstellen“ (**ἐτοιμάζειν**) und

„bereit sein“ (ἔτοιμος εἶναι) des Mahles Mt. 22, 4. 8 (Lk. 14, 17). Aus Mt. 20, 23 (s. o.) geht dabei mit Bestimmtheit hervor, dass das Bereitstellen nicht Präexistenz des Bereitgestellten zur Voraussetzung haben muss, sondern dass es mit „bestimmen“ gleichbedeutend sein kann. Sonach wird auch Mt. 25, 34, wonach die „Gottesherrschaft“ den Frommen seit der Welschöpfung „bereitgestellt“ (aram. מַעְמַד oder מְתַעַמַד) ist, nicht notwendig auf Präexistenz derselben zu deuten sein.

In ähnlicher Weise heisst es 4 Esra 8, 52: „bereitet ist der zukünftige Aeon“ (syr. אַתְעַתֵּד עַלְמָא דְעַתִּיד), und sagt Mose in Assumptio Mosis 1, 14 von sich: „excogitavit et invenit me qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum ut sim arbiter testamenti illius“ — woraus R. H. Charles irrtümlich auf persönliche Präexistenz Mose's schliesst.¹

Dagegen sind zum Vergleiche nicht heranzuziehen die jüdischen Aussagen über Präexistenz oder zeitweilige latente Existenz von Dingen oder Personen.

Siphre Dt. 37, Ausg. Fr. 76^b, sagt vom Gesetz, dem Tempel und Palästina, dass sie vor allem anderen geschaffen worden seien.² Eine Barajta nannte nach Midr. Tanchuma, Ausg. Buber, Bem. 17^b sieben der Welt vorangehende Dinge: den göttlichen Thron, das Gesetz, den Tempel, die Erzväter, Israel, den Messiasnamen und die Busse. Hinzugefügt wird, dass andere auch Paradies und Hölle (Gehinnom) nennen. Diese letzten sind denn auch b. Ned. 39^b statt der Erzväter und Israels aufgeführt. Nach Ber.R. 1, welches die zuerst genannte Aufzählung hat, aber Israel weglässt, wären indes nur die ersten beiden wirklich vor der Welt geschaffen, die anderen nur geplant worden, und Midr. Tehillim zu Ps. 93 mit abweichender Aufzählung behauptet allein das Planen von allen sieben Dingen. Die Tradition war hier offenbar eine unsichere.

Seit der Schöpfung ist das „Licht“ von Gen. 1, 3 für die Frommen aufbewahrt worden nach Ber.R. 3.³ Früchte „wurden den Gerechten bereitgestellt im Paradiese“ (אַתְעַמַּדוּ לְצַדִּיקִים בְּגִנְתָּא דְעֵדֶן) nach Trg. Schir 8, 2, Perek Gan Chajjim, *Jellinek*, Beth ha-Midrasc V 47. Wein wird in seinen Trauben verwahrt seit den sechs

¹ R. H. Charles, The Assumption of Moses (1897) 6. S. auch meine Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 72.

² Etwas anderes ist es, wenn nach Ass. Moz. 1, 17 Zion von Anfang an zum Tempelberge bestimmt war.

³ Vgl. Der leid. u. d. sterb. Messias 58.

Tagen der Schöpfung (יְיָ הַמְּשֹׁמֵר בְּעֶנְבָיו מַשְׁשֵׁת יָמֵי בְּרֵאשִׁית) b. Sanh. 99^a (Jehoschua ben Levi), vgl. Trg. Schir 9, 7 (חֲמֵרָא דְאַצְמָנֵעַ), (לָךְ בְּגִין עֲדָן), Pirke Maschiach, *Jellinek*, Beth ha-Midrasc III 76, Se'udath Livjatan, ebendasselbst VI 151, Jer. I Gen. 27, 25. Über die fabelhaften Tiere Leviathan und Behemoth, welche für das „Mahl des Paradieses“ bestimmt sind, s. oben S. 90f. Alles dies sind geschaffene Dinge, welche nur eine Zeit lang ausser * Gebrauch gestellt waren.

Von einem präexistenten Jerusalem,¹ welches schliesslich auf die Erde herniederkommt, ist die Rede Bar. Ap. 4, 3ff., aber nur in einer Einschaltung, 4 Esra 13, 36, und im Eliabuch (*Jellinek*, Beth ha-Midrasc III 67). Im Test. Dan's wird ἡ νέα Ἱερουσαλήμ als am Ende vorhanden bezeichnet, aber nichts von Präexistenz gesagt. Meir² (um 160) redet b. Chag. 12^b davon, dass im vierten der sieben Himmel sich Jerusalem, Tempel und ein Altar befinden, auf welchem Michael opfert. er sagt aber nicht, dass diese Dinge bestimmt sind, einst auf die Erde versetzt zu werden. Nach Jochanan (um 260) beteuert Gott³: „Ich will nicht in das obere Jerusalem eingehen, bevor ich in das untere Jerusalem komme.“ Dass das irdische Jerusalem einmal durch das himmlische ersetzt werden solle, folgt weder aus diesem Ausspruche noch aus der inhaltlich verwandten Übertragung von Ps. 122, 3 durch das Targum. Midrasc Tanchuma, Par. Pikkude Anf. (Ausg. Venedig 1545, 50^af., nicht in Ausg. Buber) versteht die citierten Stellen richtig, wenn es da heisst, dass Gott aus grosser Liebe zu dem unteren Jerusalem sich ein himmlisches Gegenbild davon gemacht habe, in das seine Schechina nicht eingehen solle, bis das zerstörte irdische Jerusalem wieder aufgebaut ist. Somit ist der Gedanke an eine himmlische Präexistenz des künftigen Jerusalem in der jüdischen Litteratur auf einen sehr kleinen Bereich beschränkt. Auch im Neuen Testament sind die Aussagen von dem „oberen“ oder „himmlischen Jerusalem“ Gal. 4, 26, Hebr. 12, 22 mit den Aussagen von dem vom Himmel kommenden Jerusalem Offb. 3, 12; 21, 2. 10 keineswegs zu kombinieren.

Der Name des Messias ist vorweltlich nach Hen. 48, 3

¹ *Chr. Schoettgen's* Abhandlung De Hierosolyma caelesti in Hor. hebr. et talm. 1205—1248 ist besonders in Folge von Einmischung unverstandenen kabbalistischen Stoffes mehr verwirrend als belehrend.

² So nach *Bacher*, Ag. d. Tann. II 65. Der Talmudtext nennt Schimeon ben Lakisch (um 260).

³ b. Taan. 5^a, Midr. Tehill. 122, 3.

(Bilderreden), nach der oben mitgeteilten Barajta von den vorweltlichen Dingen, nach Trg. Mich. 5, 1, Sach. 4, 7. Eine himmlische (aber nicht vorweltliche) persönliche Präexistenz des Messias wird gelehrt Hen. 39, 6f.; 46, 1; 62, 7 (Bilderreden) — während Hen. 48, 6 mit seiner Bezeugung seiner Vorweltlichkeit als unecht zu betrachten ist —, 4 Esra 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9, und dann erst wieder Pesikt. Rabb. Kap. 33 (Ausg. Friedm. 152^b).¹ Etwas anderes ist natürlich das verborgene Vorhandensein des Messias vor seinem öffentlichen Auftreten auf der Erde oder im Paradiese, wenn er im letzteren Fall von der Erde zeitweilig dorthin versetzt ist.² Die Präexistenzaussagen der Bilderreden Henochs, des vierten Esrabuchs und von Pesikta Rabbati setzen übrigens auch keine menschliche Geburt des Messias voraus. Als fertige Persönlichkeit soll er auf Erden hervortreten. Mit der späteren jüdischen Lehre von der Präexistenz aller Menschen-seelen hat das nichts zu thun. Von einer der Geburt als Mensch vorangehenden dem Messias eigentümlichen Präexistenz hat das Judentum nie etwas gewusst. Nach W. Baldensperger³ soll nun seit Henoch's Bilderreden „die himmlische Präexistenz des Messias“ zum „Dogma in den apokalyptischen Kreisen“ geworden sein. Wir haben gesehen, wie nach den Bilderreden nur das davon unabhängige vierte Esrabuch im ersten nachchristlichen Jahrhundert und der Anhang zu Pesikta Rabbati im 7. oder 8. Jahrhundert unabhängig von beiden den Gedanken vertreten hat. Von einer Herrschaft des Gedankens in irgendwelchen jüdischen Kreisen kann gar nicht die Rede sein.

Mit dem ganzen von S. 105 ab und unter VIII 3 aufgewiesenen, im Grunde recht dürftigen Thatbestande vergleiche man aber die Worte *E. Schürer's*, Geschichte d. jüdischen Volks II 423, welche in der neutestamentlichen Theologie des letzten Jahrzehnts mancherlei Unheil angerichtet haben⁴: „Alle Güter der künftigen Welt kommen von oben herab, vom Himmel, wo sie von Ewigkeit her präexistiert haben. Sie sind für die Heiligen dort aufbewahrt als ein „Erbe“, das ihnen dereinst wird zu-

¹ Vgl. meine Schrift „Der leidende und der sterbende Messias“ 58.

² S. a. a. O. 39. 77 f.

³ *W. Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit ²(1892) 85. Auch sonst bedürfen die Mitteilungen dieses Buches über jüdische Dinge einer durchgreifenden Revision.

⁴ S. z. B. *H. H. Wendt*, Die Lehre Jesu II (1890) 297, *A. Titius*, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I (1895) 6.

geteilt werden. Insonderheit existiert dort bereits das vollkommene herrliche neue Jerusalem, das in der Vollendungszeit an Stelle des alten auf die Erde herabkommen wird. Ebenso befindet sich aber dort in der Gemeinschaft Gottes bereits der von Gott seit Ewigkeit erwählte vollkommene König Israel's, der Messias. Alles Gute und Vollkommene kann eben nur von oben herabkommen, weil alles Irdische in seinem gegenwärtigen Zustande das reine Widerspiel des Göttlichen ist. Zuletzt greift darum die Zukunftshoffnung überhaupt über das irdische Dasein hinaus. Auch nicht in dem Reich der Herrlichkeit auf der erneuerten Erde wird das letzte Heil gefunden, sondern in einem absoluten Verklärungs Zustande im Himmel.“

Von alledem ist Anfang und Ende völlig unrichtig, und von dem Reste gilt, dass zwar sporadisch derartige Gedanken im Judentum gelegentlich aufgetreten sind, dass aber eine Darstellung „der messianischen Hoffnung“ der Juden im Zeitalter Christi niemals so lauten durfte. Gott und sein Walten in der Welt ist in jener Zeit transcenderter und wunderbarer gedacht worden als früher. Dass das künftige Heil deshalb immer mehr als ein „rein transcendentes“ aufgefasst worden wäre, ist nur in sehr beschränktem Masse zutreffend.

g) wegnehmen (αἶρειν).

Was gegeben wurde, kann auch wieder „weggenommen“ werden. Nach Mt. 21, 43 wird die Gottesherrschaft den Juden, als denen, welche zunächst Anwartschaft darauf haben, „genommen werden“ (ἀρθησεται). Der ganze Vers erinnert an 1 Sam. 15, 28, wo statt „wegnehmen“ aber „wegreissen“ (hebr. קָרַע, targ. אֶעֱרִי) gebraucht ist. „Wegnehmen“ heisst entweder נָטַל oder נָסַב. Für das erstere, welches älterem Gebrauche¹ zu entsprechen scheint, s. Trg. Koh. 2, 15: אֶתְנַטֵּל מִנִּי מַלְכוּתָא „genommen wurde von ihm die Herrschaft“; Midr. Abba Gorjon 1, 1: אֶתְנַטֵּלָא יְקָרָא דְּבְנֵי אָנְשָׁא „genommen wurde die Herrlichkeit der Menschen“. Für das letztere, welches dem galil. Sprachgebrauch entspricht, s. אֶתְנַסֵּב הוּדָא מִן בְּרִיתָא „die Hoheit wurde von den Menschen genommen“ Est.R. 1, 1.

7) Die Messiaherrschaft.

Zum Schluss seien auch die Stellen aufgezählt, in denen von der Herrschaft des Messias die Rede ist. Hier begegnet der

¹ S. das neuhebräische נָטַל „wegnehmen“ Sabb. I 1.

Ausdruck ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ Mt. 16, 28 (Mk. 9, 1 u. Lk. 9, 27 τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ); ἐν τῇ βασιλείᾳ σου Mt. 20, 21 (Mk. 10, 37 ἐν τῇ δόξῃ σου), Lk. 23, 42; ἐν τῇ βασιλείᾳ μου Lk. 22, 30. Ähnlich wie Dan. 6, 29 שׂרַרְרָא מְלָכּוּתָא übersetzt werden muss „unter der Regierung des Darius“, so muss hier ἐν τῇ βασιλ. μου, σου, αὐτοῦ, und das entsprechende aramäische מְלָכּוּתָא, מְלָכּוּתָא, מְלָכּוּתָא wiedergegeben werden, „wenn ich König bin“ u. s. w. und Lk. 23, 42 nur „als König“.

„Aus seiner Herrschaft“ (ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ) „sammeln“¹ die Engel des Menschensohnes alle Anstösse und Übelthäter Mt. 13, 41. Nach Lk. 22, 29 „übergibt“ (διατίθεσθαι, aram. מְסַר) der Messias die ihm von Gott übergebene Herrschaft an die Seinen, welche dadurch selbst zu Herrschern werden, und Lk. 12, 32 wird das „Geben“ (διδόναι, aram. יָתַב)² der Herrschaft an die kleine Herde wohl ursprünglich ebenso gemeint sein (s. oben S. 101). Diese βασιλεία, welche von Gott durch den Messias seinen Jüngern zu teil wird, ist deutlich unterschieden von dem, was sonst ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ genannt wird. Hier wird nur Herrscherwürde ausgeteilt, während ἡ β. τ. θ. als Gabe an Menschen diesen Inhalt niemals hat und nach dem Zusammenhang nicht haben kann. Zweierlei Gedankenreihen liegen vor. Die eine schliesst sich an Dan. 7, 14, 27, wo die „Herrschaft“ (מְלָכּוּתָא) erst an den Menschensohn, dann an die Heiligen des Höchsten gegeben wird. Die andere beruht wohl auf Dan. 2, 44, wonach der „Gott des Himmels“ zum Schluss eine ewige „Herrschaft“ aufrichten wird (יָקִים אֱלֹהִים שְׂמִיָּא מְלָכּוּתָא דִּי לְעָלְמִין לָא תַתְּחַבֵּל), welche alle anderen Herrschaften vernichtet. Doch muss betont werden, dass grade hier Jesus dem Gedanken des Danielbuches eine neue und ihm ursprünglich fremde Wendung gegeben hat, womit es zusammenhängt, dass nie von einer „Aufrichtung“ der Gottesherrschaft die Rede ist, während doch Apg. 1, 6 dieser Ausdruck³ von der

* Königsherrschaft Israels gebraucht wird.

8) Abschliessende Erörterung.

Ungewöhnlich ist im Sprachgebrauche Jesu schon, dass dabei מְלָכּוּתָא unter Umständen vom Herrschaftsbereiche Gottes

¹ Der Ausdruck ist durch das Bild der Ernte veranlasst.

² Vgl. Dan. 7, 27: יָתַב — מְלָכּוּתָא.

³ ἀποκαθιστάνειν, in christl. paläst. Übersetzung אָקִים, s. A. Lewis, A. Palestinian Syriac Lectionary 132.

gebraucht wird. Für מְלָכוֹת als „Reich“ im profanen Sinne finden sich zwar in späten Büchern des Alten Testaments Beispiele, s. 2 Chr. 20, 30; 36, 22; Est. 3, 6; 5, 1. 3; 7, 2; Dan. 9, 1; 11, 9 und aram. Esr. 7, 13; Dan. 4, 15; 5, 11. Aber selbst diese Verwendung des Worts von irdischen „Reichen“ ist in der späteren jüdischen Litteratur selten.¹ Niemals wird hier מְלָכוֹת שָׁמַיִם von dem Bereiche der göttlichen Herrschermacht gebraucht. Es ist stets diese Macht selbst in ihrer Entfaltung² in Gegenwart und Zukunft, ohne dass der Begriff jemals ein spezifisch eschatologischer gewesen oder geworden wäre. Von einer Übertragung der Gottesherrschaft an andere ist dementsprechend in der jüdischen Litteratur nie die Rede. Auch Jesus sagt nirgends, dass Gott seine Herrschaft dem Messias übergebe. Nach Lk. 22, 29 verleiht Gott demselben seine, d. h. die dem Messias eigene Königswürde, an welcher dieser dann die Seinen beteiligt. Noch viel weniger kann an eine unmittelbare Übertragung der göttlichen Herrscherstellung an Menschen gedacht werden. Die oben aus der jüdischen Litteratur angeführten Parallelen haben gezeigt, dass Sachverwandtschaft den Begriff der Gottesherrschaft bei Jesus weniger verbindet mit dem jüdischen Begriffe der מְלָכוֹת שָׁמַיִם als mit dem Begriffe des „zukünftigen Aeon“ (הָעוֹלָם הַבָּא) oder des „Lebens des zukünftigen Aeon“ (חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא). Dieser Begriff ist bei den Juden in ähnlicher Weise zusammenfassende Bezeichnung des Heilsgutes, wie es bei Jesus der Begriff der „Gottesherrschaft“ ist, auch in sofern als für ihn die „Gottesherrschaft“ stets eine eschatologische Grösse ist, von der nur deshalb eine Gegenwart ausgesagt werden kann, weil das „Ende“ schon im Anzuge begriffen ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Begriff des „künftigen Aeon“ als der Schule der Schriftgelehrten entstammend zur Zeit Jesu und in seiner Umgebung noch kein volkstümlicher war, s. unter Nr. II. Man kann darum nicht sagen, dass er ihn abgelehnt und absichtlich einen anderen an seine Stelle gesetzt habe. Unabhängig von der Schule und von der apokalyptischen Litteratur seiner Zeit hat er sich seine eigene Ausdrucksweise gebildet. Wir dürfen annehmen, dass er den Ausdruck „Gottesherrschaft“ als eschatologische Bezeichnung dem Danielbuche entnahm und deshalb mit Vorliebe verwandte, weil ihm die Rücksicht auf die Ehre Gottes über alles ging,

¹ S. oben S. 78 f.

² Vgl. S. 79 ff.

aber auch, weil ihm feststand, dass es die Bestimmung des Menschen sei, in der unmittelbarsten Beziehung zu Gott und in der Durchführung seines Willens sein Heil zu finden. Dabei war er überzeugt, dass Gottes Wille vorzugsweise die Beseligung des Menschen bezwecke, nicht die blosse Durchführung der Hoheit Gottes über die Welt. Darum besagte ihm die vollendete Herrscherstellung Gottes für diejenigen, welche sie erleben, vollkommenes Glück.

Dieser Gedanke war nicht völlig neu. Dass Jahve's Königtum besonders, insofern es Israel gilt, aber doch auch in seiner Ausdehnung auf alle Völker, die Beglückung der Menschen zum Ziel und zur Folge hat, wird u. A. in Psalm 96—99 auf das deutlichste ausgesprochen.¹ Im Stile der älteren Targume übersetzt, würde Ps. 97, 1 lauten²: „Die Königsherrschaft Jhvh's ist offenbar geworden; jubeln soll die Erde, sich freuen sollen Inseln in Menge!“ Der König wird nämlich dabei vorzugsweise als Richter seines Volkes betrachtet und der Richter gilt in erster Linie als Helfer und Retter.³ Zugleich lässt sich beobachten, dass in der vom Alten Testament umspannten Zeit seit der Chronik schon die Neigung beginnt, weniger vom Könige Jhvh und von seinem „König sein“ oder „König werden“ als von seiner „Königsherrschaft“ (מְלִכּוּת) zu reden, eine Neigung, welche in den Targumen dazu geführt hat, das Abstraktum מְלִכּוּת überall da einzusetzen, wo Gott im A. T. persönlich als königlich herrschend eingeführt wird. Dabei ist wirksam gewesen ein Fortschritt in dem Denken von Gott, welches über die kindlichere Vorstellungsweise der älteren Zeit hinauswuchs, aber auch ein Fortschritt in der Weise des Denkens überhaupt, in sofern Abstraktbildungen je länger desto mehr zum Bedürfnisse wurden. Somit erscheint nun Gottes „Königsherrschaft“ als wichtigstes Heilsgut der Offenbarungsgemeinde in bezug auf ihre Gegenwart und Zukunft.

¹ S. darüber *J. Boehmer*, Das Reich Gottes in den Psalmen, Neue kirchl. Zeitschr. 1897 S. 620—651; 746—763; 819—840; auch *H. Roy*, Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter (J. B. des theol. Sem. d. Brgem. 1896|97) 32.

² Das jetzige Psalmentargum der Juden ist sehr spät verfasst und für unsere Zwecke von wenig Wert.

³ S. meine Schrift „Die richterliche Gerechtigkeit im A. T.“ (1897) 10 ff. und *T. K. Cheyne*, The Origin and religious Content of the Psalter (1891) 344: „The essential part of deity as well of royalty — was ability to help or save.“

Schon vor Jesus war eine Richtung vorhanden, welche in der Zukunftshoffnung das Nationaljüdische wenig betonte.¹ Er hat diese Seite derselben noch weiter zurückgedrängt, das rein Religiöse entscheidend in den Mittelpunkt gestellt, und dabei den Begriff der „Gottesherrschaft“ dadurch erweitert, dass er die durch dieselbe vermittelten Güter in ihn aufnahm. Ihm war die Gottesherrschaft die göttliche Macht, welche von nun ab in stetem Fortschritt die Welterneuerung durchsetzt, aber auch die erneuerte Welt, in deren Bereich die Menschen einst eintreten, welche schon jetzt sich anbietet und darum als ein Gut ergriffen und empfangen werden kann.

Es sei aber nicht vergessen, dass Jesu Verkündigung von der Gottesherrschaft an ein Volk gerichtet war, innerhalb dessen weite Kreise nicht nur auf die Wiederherstellung der „Herrschaft“, d. h. der politischen Selbständigkeit Israels, hofften, sondern auch geneigt waren, bei der Aufrichtung dieser Herrschaft selbst Hand anzulegen. Nach der Aussage des Josephus² hat der Gaulaniter Juda³ aus Gamala zur Zeit Jesu jene Richtung der „Eiferer“ in's Leben gerufen, deren Prinzip es war, nur Gott und keinen Menschen als „Führer und Herrscher“ (ἡγούμενα καὶ δεσπότην) über Israel anzuerkennen. Die Söhne dieses Mannes, Jakob, Simon und Menahem, und ein anderer Geschlechts-genosse desselben, Eleazar, haben die Richtung Juda's bis über die Zerstörung Jerusalems hinaus fortgesetzt.⁴ Ihr gehörte auch an Juda, Sohn Hiskia's, welcher bald nach dem Tode des Herodes sich der Nazareth benachbarten Hauptstadt Galiläa's Zeppori bemächtigt hat und nach dem Königtum gestrebt haben soll.⁵ Jesu muss diese Richtung, welcher selbst einer seiner Jünger angehört hatte, wohl bekannt gewesen sein. Nach der Versuchungsgeschichte hatte der Versucher ähnliche Gedanken sogar in sein eigenes Innenleben hineintragen wollen. Dann ist aber

¹ Darauf macht aufmerksam *O. Holtzmann*, Neutestamentl. Zeitgeschichte (1895) 243 f.

² Antt. XVIII 1, 1. 6, Bell. Jud. II 8, 1.

³ Vgl. Apg. 5, 37.

⁴ Antt. XX 5, 2, Bell. Jud. II 17, 8, VII 8, 1.

⁵ Antt. XVII 10, 5, Bell. Jud. II 4, 1. Dagegen hat nichts mit Zeppori zu schaffen der Name Juda, Sohn des Sepperaios (υἱὸς Σεππεραίου), welchen nach Bell. Jud. I 33, 2 einer der beiden Gesetzeslehrer trug, welche den goldnen Adler des Herodes vom Tempelthor entfernten, s. auch Antt. XVII 6, 2 (ὁ Σαριφαίου). Zu vergleichen ist nämlich der palmyrenische Eigenname צפרא Σεφερὰς, de Vogüé 10. 11.

nicht zu bezweifeln, dass er seine Gedanken über die Gottesherrschaft in bewusstem Gegensatz zum Zelotismus entwickelt hat. Er sah nach seinem Wort vom Zinsgroschen Mt. 22, 21 (Mk. 12, 17, Lk. 20, 25) in der politischen Herrschaft der Römer keine Beeinträchtigung des Königtums Gottes. Nicht die Herrschaft der Fremden über die Nation, sondern aller gottfeindlichen Mächte im Innenleben der Menschen will die Gottesherrschaft beseitigen, und nicht der Mensch, nicht einmal der Messias ist es, welcher durch irdische Machtmittel diese Herrschaft auf richtet, sondern Gott selbst führt sie herauf, jetzt durch das blossе Wort der Verkündigung und durch Wunderthat, einst durch das volle Hereinbrechen überweltlicher Macht in das Diesseits. Lütgert¹ betont mit Recht, dass das Reich Gottes für Jesus vorzugsweise „eine Gabe Gottes“ sei. Irrtümlich ist aber der Satz Schnedermann's,² dass Jesus „die Vorstellung vom Königreiche Gottes mit allen ihren Eigentümlichkeiten von dem Volke seiner Zeit übernahm, auch mit ihrem nicht unwesentlichen national-politischen Beigeschmacke.“³ Wellhausen hat mit Recht ähnlich klingende Sätze in der ersten Auflage seiner Israelitischen und jüdischen Geschichte später gestrichen.⁴ Das innere Wesen ebenso sehr der Verkündigung Jesu wie der Lehre des Judentums ist dabei völlig verkannt.

Nicht nur der Inhalt des Begriffes, welcher im Mittelpunkte der Lehre Jesu steht, sondern auch seine sprachliche Verwendung war neu und original, obwohl der dafür gewählte Ausdruck der religiösen Redeweise der Juden entstammte. Die in die Welt eintretende Gottesherrschaft war mehr als eine befriedigende Erfüllung der ihr entgegengetragenen Hoffnungen, sie war eine schöpferische Grösse, auch auf dem Gebiete der Begriffsbildung.

Anhang A.

Lk. 16, 16: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι (D ἕως) Ἰωάννου (D. add. ἐπροφῆτευσαν) ἀπὸ τότε (D αὖτε)⁵ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

¹ W. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien (1895) 26.

² Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes I 152.

³ S. auch den Satz Schnedermann's, Wissenschaftl. Beilage zur Leipz. Zeitung 1897 Nr. 44: „Kein anderes Reich war es, das Jesus verkündigte, als das von seinem Volk seit langer Zeit ersehnte, das Reich Gottes für Israel.“

⁴ Vgl. Israelitische und jüdische Geschichte Aufl. 1 (1894) 308 mit Aufl. 3 (1897) 374.

⁵ Blass verwirft ἕως und ἐπροφῆτευσαν, nimmt aber ἀφ' οὗτου (statt αὖτε) für die römische Recension in Anspruch.

εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Mt. 11, 12f.: ἀπὸ δὲ (D om. δὲ) τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ (D add. οἱ) βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν. Πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν.

Zunächst ist zu fragen, welches aramäische Wort wohl βιάζειν zu Grunde liegt. A. Meyer¹ empfiehlt כִּסֵּךְ, wofür nach Dan. 7, 18. 22 eher das Aphel zu setzen wäre. Aber כִּסֵּךְ, das nur „in Besitz nehmen“ bedeutet, würde einen griechisch Schreibenden kaum veranlassen, βιάζειν anzuwenden. Eher könnte כִּתְּךְ entsprechen, welches im Peal „stark sein“, im Aphel „festhalten“ bedeutet. Dt. 22, 25 hat Onkelos כִּתְּךְ בְּהִתְּךְ für hebr. כִּתְּךְ בְּהִתְּךְ, die LXX übersetzen βιασάμενος. 2 Sam. 13, 25, 27 hat das Targum für כִּתְּךְ בְּהִתְּךְ „in jemand dringen“ ebenfalls כִּתְּךְ בְּהִתְּךְ, Onk. Gen. 28, 14, Ex. 1, 12 für כִּתְּךְ בְּהִתְּךְ das Peal כִּתְּךְ. Das Itpaal כִּתְּךְ בְּהִתְּךְ steht Gen. 48, 2 und Num. 13, 21 für כִּתְּךְ בְּהִתְּךְ „sich stark machen“, 1 Kön. 12, 18 für כִּתְּךְ בְּהִתְּךְ „sich anstrengen“. Dabei ist wichtig, dass כִּתְּךְ kein Passiv besitzt wie ursprünglich auch das hebräische כִּתְּךְ². Daraus würde folgen, dass das passivische βιάζεται Mt. 11, 12³ nicht unmittelbar auf einer aramäischen Grundlage beruht. Von dem passiven εὐαγγελίζεται bei Lukas gilt dasselbe, da אֶתְּךְ שֶׁר nur heissen kann „eine Botschaft erhalten“. Bedenklich ist auch ἐπροφήτευσαν bei Matthäus, wozu ὁ νόμος als Subjekt nicht passt. Da es bei Lukas nicht ursprünglich ist und als entbehrlich gelten muss, wird es dem ursprünglichen Wortlaut nicht angehören. — Die nähere Bezeichnung des Johannes als „der Täufer“ bei Matthäus ist ebenfalls als sekundär zu betrachten. Sollte sie aramäisch wiedergegeben werden, so kann das syrische מְעַדְנָא (so Ev. Hier. Mt. 11, 12) ebenso wenig in Frage kommen wie מְעַדְנָא (ebenda Mt. 11, 11). Nach Wellhausen⁴ wäre zwar „das Schmatten der jüdischen Vulgärsprache von עַד abgeleitet“ und damit das Vorkommen dieses Verbs bei den Juden für „taufen“ erwiesen. Aber das jüdische עִיד hat, wie aus dem Gebrauch des Wortes im Talmud zu sehen, mit „taufen“ gar nichts zu thun, und עַד ist in diesem Sinne

¹ Jesu Muttersprache 88 f., vgl. 157 f.

² Passives כִּתְּךְ hat nur die Chronik für „befestigt werden“, s. z. B. 2 Chr. 1, 1.

³ Deissmann, Neue Bibelstudien 85 f., erinnert daran, dass βιάζομαι auch medial und absolut gebraucht werden kann für „gewaltsam auftreten“. Aber mit „Gewaltübung“ der Gottesherrschaft ist hier schwerlich etwas anzufangen.

⁴ J. Wellhausen, Der arabische Josippon (1897) 43.

den Juden völlig fremd. „Ein Tauchbad nehmen lassen“ heisst bei ihnen אָטְבֵּל b. Jeb. 45^b, hebr. הַטְבִּיל j. Jeb. 8^d, b. Nidd. 32^a. Die entsprechende aram. Nominalform wäre מְטַבְּלָא gemäss den Bildungen מוֹרִינָא „Thoralehrer“, מְתַנִּינָא „Mischnalehrer“, מְלַמֵּנָא „Lehrer“, מְרַבֵּינָא „Erzieher“.

Danach liesse sich für den ersten Satz (nach Lukas) folgender Wortlaut vorschlagen:

אֲזָרְתָא וְנִבְיָאֵי עַד יוֹמֵי יוֹחָנָן מִן הָכָא וְלְהָלָא מְלִכְיָתָא דְשִׁמְיָא.

Der zweite Satz liesse sich zurückführen auf: כָּל מִן דְּמִתְקַף בֵּה יִתְקַף. Das kann heissen: „jeder kann sie festhalten“ — d. h. „sie ist für jeden erreichbar“. Es kann aber auch besagen: „Wer die entsprechende Anstrengung nicht scheut, kann sie in Besitz nehmen“. Dann könnte man allenfalls auch lesen: כָּל מִן דְּמִתְקַף בֵּה יִתְקַף בֵּה „jeder, der sich anstrengt, ergreift sie“. So etwa wäre es bei Matthäus aufgefasst. Endlich hat man auch die Möglichkeit, die zweite Hälfte des ersten Satzes noch zum zweiten zu ziehen, sodass dieser lauten würde: מִן הָכָא וְלְהָלָא מְלִכְיָתָא דְשִׁמְיָא כָּל מִן דְּמִתְקַף בֵּה יִתְקַף „von da ab und weiterhin die Gottesherrschaft — jeder, der sie ergreift, ergreift sie“. Das etwa wäre für Lukas vorauszusetzen.

Gegen alles dies ist aber einzuwenden, dass die griechische Form des Herrenworts in beiden Fällen doch dem aramäischen Wortlaut nicht genau entspricht. Eine Lösung, welche sich mit dem griechischen Wortlaut noch genauer deckte, würde den Vorzug verdienen. Eine solche lässt sich für die Fassung des Worts bei Matthäus dann finden, wenn man von אָנָם ausgeht, welches ebensowohl „Zwang ausüben“ als „rauben“ heissen kann. Es wäre dann vorauszusetzen: מְלִכְיָתָא דְשִׁמְיָא מִן יוֹמֵי יוֹחָנָן וְעַד יָקֵעַן¹ מִתְאַנְסִיָּה וְאַנְסִיָּין² אָנְסִיָּה. Das Wort bezieht sich auf die Epoche der Gottesherrschaft, welche durch die Gefangennahme des Täufers eingeleitet ist; ihr ist es eigen, dass die Gottesherrschaft Gewalt leidet — natürlich nicht von Gläubigen, sondern von den Machthabern. Das ἀπράζουσιν αὐτήν entsprechende אָנְסִיָּה soll nicht bedeuten, dass die Gewaltthätigen die Gottesherrschaft an sich reissen, sondern nur, dass sie dieselbe in der Gestalt ihrer Träger misshandeln.

In einem ganz anderen Zusammenhang hat Lukas dasselbe Wort. Bei ihm wendet es sich gegen die Pharisäer, welche Jesu

¹ galil. כִּדּוֹן.

² galil. אָנְסִיָּה.

Mahnung zu rechter Verwendung des Geldes verachten. Jesus sagt ihnen, dass zwar die Verkündigung der Gottesherrschaft seit Johannes jedem die Möglichkeit giebt, sich gewaltsam in dieselbe hereinzudrängen, dass aber doch nicht das eigene, sondern Gottes Urteil über die Würdigkeit für den Eingang entscheidet. Nun wird die lukanische Fassung als spezifisch griechisch bezeichnet werden können. Weder das passivische εὐαγγελίζεται (s. o.) noch εἰς αὐτὴν βιάζεται lässt sich unmittelbar auf einen aramäischen Wortlaut zurückführen, besonders nicht bei Verwendung von ܕܢܬܐ. Denkt man daran, dass Lukas in V. 15—18 mit Herrenworten sehr verschiedener Herkunft den Übergang zu einem neuen Gleichnis gewinnt, so liegt die Vermutung nahe, dass er selbst Vers 16 seine gegenwärtige Form gegeben hat, um das Wort dem Zusammenhang anzupassen. Der von Matthäus und Lukas vorgefundene Wortlaut redete wohl nur von gewalthätiger Behandlung der Gottesherrschaft seit Johannes. Lukas dachte an versuchten Eingang in dieselbe und fand so die Möglichkeit, es an die Stelle zu setzen, welche es in seinem Evangelium einnimmt; Matthäus verstand es — mit grösserem Recht — von gewalthätiger Behandlung der Verkündiger der Gottesherrschaft und hat es deshalb mit Jesu Antwort an Johannes verknüpft. Weder von Jesus noch von den Evangelisten ist aber der Ausspruch so gemeint worden, als könne man thatsächlich durch Gewaltübung sich in den Besitz der Gottesherrschaft setzen. Einen derartigen von Jesu ganzer Lehrart so weit abliegenden Gedanken sollte man ohne Nötigung nicht hinter seinem Worte suchen.

Anhang B.

Lk. 17, 20. 21: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἡ (D add. ἰδοὺ) ἐκεῖ (D add. μὴ πιστεύσητε)¹. ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

Für μετὰ παρατηρήσεως setzt Delitzsch in seiner hebr. Übersetzung des Neuen Testaments ܕܢܬܐ ܕܡܠܟܐ, doch — wie aus seinem Handexemplar zu sehen — nicht ohne ernste Bedenken. Das talmudische ܕܡܠܟܐ „in Feierlichkeit“ (πομπή) schien ihm nicht unmöglich. Doch habe ich nicht gewagt, es in die von mir herausgegebene 11. Auflage aufzunehmen. Salkinson über-

¹ Beide Einschaltungen in D hat Blass in seine sogen. römische Recension des Lukatextes nicht aufgenommen.

setzt לעיני המבטים, Resch בשמואים, die syrische Übersetzung hat in Sin. Cur. Pesch. בנמורתא „mit Beobachtung“. Meyer¹ schlägt בנמיר vor, das nach Trg. Hiob 4, 12 die Bedeutung „heimlich“ haben soll. Das wäre dann vom Evangelisten missverstanden worden. Aber בנמיר kann auch Hiob 4, 12 nur heissen „mit Belauerung“ d. h. wie Diebe jemand belauern, vgl. Trg. Hiob 10, 14. Es liegt nahe, als Sachparallele heranzuziehen eine b. Sanh. 97^a mitgeteilte Barajta. Rab Zera ruft dort denen zu, welche sich mit der Zeit der Erlösung befassen: „Mit Verlaub! ich bitte euch, entfernt sie nicht (durch euer Studium); denn es ist überliefert: שלשה באין בהסם הדעת אילו הן משיח מציאה ועקרב „drei kommen unvermerkt (eigentl. bei Ablenkung des Sinnes). Welche sind es? Der Messias, ein Fund und ein Skorpion“. Der pal. Talmud braucht für בהסם הדע vorwiegend בהסע הדע mit Ersatz des ה durch ע. Dass der Ausdruck auch aramäisch möglich ist, lässt sich erschliessen aus j. Taan. 67^b (j. Meg. 75^c): „Ich schaute hin (auf die benedizierenden Priester) ולא מסעה דעתי, „aber meine Aufmerksamkeit wurde (dadurch) nicht abgelenkt“, und j. Taan. 64^b: פעלותי מן מפע דעתי מן הוינה „warum sollte ich meine Aufmerksamkeit von meiner Arbeit ablenken?“ Der Gegensatz zu אפע דעתיה ist wohl eigentlich דעתיה b. Ber. 30^b, vgl. blosses בון j. Ber. 5^a, oder דעתיה j. Sabb. 10^d „auf etwas achten“. Aber die Barajta betont ja das Unverhoffte, Überraschende des Kommens des Messias, während Jesus an das verborgene Auftreten der Gottesherrschaft zu denken scheint. „Aufmerksamkeit“ ist sicherlich nicht dasjenige, was er ausschliessen will. Dann wird man bei μετά παρατηρήσεως nur an נטר denken können, da dies zweifelsohne „beobachten, belauern“ heissen kann, s. Onk. Gen. 3, 15, Trg. Jerem. 8, 7, Koh. 11, 4, Ber. R. 78 und das entsprechende hebr. שמר Siphre Deut. 127 (Ausg. Friedm. 100^b). Es hat aber gleichzeitig auch die Bedeutung „warten“ gehabt, siehe den Mischnaausdruck שומרת יבם „die auf den Schwager wartende Witwe“ Jeb. IV 3 mit den targumischen Parallelen Jer. I Num. 27, 4, Ruth 1, 13. Somit kann nur der Zusammenhang des Herrenworts über die Bedeutung von נטר in demselben entscheiden. Dieser spricht aber für „beobachten, darauf lauern“. Die wörtliche Übersetzung von

¹ Jesu Muttersprache 87.

² So ist zu lesen. Die von mir „Aram. Dialektproben“¹ 29 vorgeschlagene Korrektur מסער war verfehlt.

μετὰ παρατηρήσεως, welche בְּנִמְרִירֹתָא oder בְּנִמְרִירֹי¹ lauten müsste, will mir nicht recht idiomatisch klingen. Sollte בְּנִמְרִירֹי לָהּ „wenn man darauf lauert“ entsprechen? Recht wenig passt das futurische ἐροῦσιν in den Zusammenhang, während es V. 23 ganz an seinem Platze ist. Das ganze Sätzchen V. 21^a ist wohl eine von dort stammende Einschaltung.

Folgende Übersetzung wäre möglich: מְלֻכּוּתָא דְשִׁמְיָא לִית הִיא אֲתֵיָא בְּנִמְרִירֹי (וְלֹא יִמְרוּן עָלֶיהָ הָא² בָּא הִיא אוּ הָא תִּמְן הִיא).

Für ἐν τοῖς ὑμῶν hat Syr. Sin. Cur. Pesch. בִּינְתִּיכֹן „unter euch“, Delitzsch und Salkinson בְּקֶרְבָּם, Resch (nach Ephrem) בְּלִבְבָּם, Meyer מִבְּכוֹן לָנוּ. Nach des letzteren Meinung soll das plötzliche Erscheinen der Gottesherrschaft darin seinen Ausdruck finden. Aber das dabei Wichtigste, die Plötzlichkeit, wäre nicht ausgesagt, weshalb Meyer vermutet, dass בְּנִיכֹן vielleicht für בְּתִיכֹן verschrieben gewesen sei. In bezug auf den hier in Frage kommenden aramäischen Ausdruck ist es ein auffallender Umstand, dass in den Targumen das hebräische בְּקֶרֶב in der Bedeutung „unter“ durch בְּנוּ wiedergegeben wird, wenn es ein Substantiv regiert, aber meist durch בִּינִי, wenn es mit einem Pronominalsuffix verbunden ist. So heisst es Dt. 18, 2 bei Onkelos: „Erbteil soll er nicht haben inmitten seiner Brüder“ (בְּנוּ אֶחָוִי), aber Ex. 17, 7: „Ist denn das Wohnen Gottes unter uns“ (בִּינָא)? Besonders deutlich ist Trg. Jud. 1, 29: „es wohnten die Kanaaniter unter ihnen“ (בִּינֵיהֶן), und 1, 33: „sie wohnten inmitten der Kanaaniter“ (בְּנוּ כְנַעֲנָי). Dasselbe gilt von בְּתִיכֹן. Das mit Suffixen verbundene בְּקֶרֶב und בְּתִיכֹן wird nur dann mit בְּנוּ wiedergegeben, wenn es „in“ bedeutet, s. für בְּקֶרֶב Onk. Gen. 18, 24, für בְּתִיכֹן Onk. Gen. 41, 48, Lev. 11, 33, Num. 35, 34, vgl. Gen. 23, 9; 35, 2.

Nur zwei Möglichkeiten werden danach für Lk. 17, 21 vorhanden sein.³ Es hiess entweder בִּינִיכֹן, und dies bedeutete „unter euch“, oder בְּנוֹכֹן mit der Bedeutung „in euch“. Für

¹ Das von Levy und Jastrow im Lexikon aufgeführte Substantiv נִמְרִי „Beobachtung“ existiert schwerlich. Ex. 12, 42 Onk. ist נִמְרִי beide Male passives Partizip, wie in Jer. I. II zu sehen. נִמְרִי kommt nur Hiob 4, 12 vor.

² Möglich wäre auch doppeltes בָּא nach Vaj.R. 34: אֵין הָיָה אֵוִיל בָּרָה הָא „wenn er (der vor der römischen Regierung flüchtende) hier gegangen ist, sage: siehe er geht dort! und wenn er nicht hier gegangen ist, sage: siehe er geht hier!“

³ Für blosses בְּ, welches auch „in“ und „unter“ heissen kann, wäre griechisches ἐν zu erwarten gewesen.

das letztere vergl. בְּנִיָּה Esr. 5, 7, בְּנִיָּה j. Ned. 39^b, j. Keth. 31^c, wo überall die Rede ist von dem „in“ einer Schrift enthaltenen Wortlaut. Beides findet sich j. Taan. 66^c. Chanina wohnt בְּנִיָּה „in ihr“ näml. „in einer Strasse“ und er ist יְבִיכּוֹן „unter euch“ näml. den Bewohnern von Zeppori. Gegen בְּנִיָּה scheint zu sprechen, dass die Pharisäer angeredet werden; aber dies darf nicht absolut massgebend sein, da die historische Einleitung des Herrenworts nicht dieselbe Sicherheit beanspruchen kann als das Wort selbst. Einen recht passenden Gegensatz zu μετὰ παρατηρήσεως bildet nur die Betonung eines Erscheinens der Gottesherrschaft in der Verborgenheit der Menschenherzen. Für „unter“ hat Lukas sonst ἐν μέσῳ, s. Ev. 2, 46; 8, 7; 10, 3; 22, 27. 55; 24, 36; Agg. 1, 15; 2, 22; 27, 21. Wenn er hier ἐντός schreibt, meint er sicherlich etwas anderes als „unter“, also „in“. Der Schlusssatz lautete dann: דְּהָא מְלִכּוּתָא דְּשָׁמַיָּא בְּנִיָּכּוֹן הִיא. Ephrem wird also mit seiner Deutung „in eurem Herzen“ Recht haben, obwohl er schwerlich einen so lautenden Text vor sich gehabt hat. Jesus dachte bei seinem Worte an das verborgene Werden der Gottesherrschaft durch das „Wort“ und seine Wirkungen, wie die Gleichnisse vom Säemann (Lk. 8, 4 ff.), vom Senfkorn und Sauerteig (Lk. 13, 18 ff.) es lehren. Ein derartiges innerliches Kommen der Gottesherrschaft vollzog sich bei allen, an welche Jesu Lehrwort herantrat. Jesus konnte darum bei ἐντός ὑμῶν die Gesamtheit seiner Hörer im Auge haben, auch Lukas brauchte die Pharisäer nicht ausgeschlossen zu denken und hatte darum die Möglichkeit, dies paradoxe, mehr verhüllende, als erklärende Herrenwort als Antwort auf die Frage von Pharisäern der sehr andersartigen Belehrung gegenüberzustellen, welche Jesus seinen Jüngern erteilte. Auch Lk. 11, 20 (Mt. 12, 28) sagt ja Jesus zu den Pharisäern, obwohl sie eben jetzt sich gegen die Anerkennung der in ihm wirksamen Gottesmacht verstockten: ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ „gekommen ist über euch die Gottesherrschaft“.² Da ist es die Macht Jesu über die Dämonen, worin die Gottesherrschaft auch für das äussere Auge erkennbar kommt, hier erscheint sie in der Wirkungskraft des Wortes unsichtbar, aber deshalb nicht minder gewaltig.

¹ Es sollte heissen בְּיִיכּוֹן יתב. בְּיִיכּוֹן ist zu lesen für יתב in Ausg. Venedig.

² O. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes (1891) 140 ff., macht auf den inneren Zusammenhang von Lk. 11, 20 und 17, 20 f. in treffender Weise aufmerksam.

II. Der künftige Aeon, der Aeon.

1) Der Thatbestand in den Reden Jesu.

Mt. 12, 32 wird dem, welcher gegen den heiligen Geist redet, die Vergebung abgesprochen, sowohl ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι als ἐν τῷ μέλλοντι. Aber V. 32 ist nur Wiederholung von V. 31, der wie Luk. 12, 10 nur von Unvergebbbarkeit ohne weiteren Zusatz redet, während Mk. 3, 29 betont, dass diese „für ewig“ (εἰς τὸν αἰῶνα) gelte, vgl. den Ausdruck עוֹלָמָא לֹא מְחִילָא „ihm wird ewiglich nicht vergeben“ j. Bab. b. 6^c (Josa).¹ Der ausführlichere Ausdruck von Mt. 12, 32 scheint aus dem kurzen εἰς τὸν αἰῶνα bei Markus geflossen zu sein. Für Jesu eigene Ausdrucksweise kann also hieraus nichts Sicheres gefolgert werden.

Mk. 10, 30 (Lk. 18, 30) werden ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ einander gegenübergestellt, während beide Ausdrücke Mt. 19, 29 fehlen. Lk. 20, 34 f. stehen οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου neben οἱ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, aber Mt. 22, 30, Mk. 12, 25 haben nichts Entsprechendes. Sonst findet sich noch bei Lukas (16, 8) οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου als Gegensatz zu den υἱοὶ τοῦ φωτός — ohne sonstige Parallele. Ausserdem findet sich noch ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος Mt. 13, 22 (Mk. 4, 19 αἱ μέριμναι τ. α.), aber nicht Lk. 8, 14, und der Matthäus eigene Ausdruck ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος. Danach ist klar, dass die Begriffe „dieser Aeon“, „der künftige Aeon“, wenn Jesus sie überhaupt angewandt haben sollte, für seine Redeweise nicht von Bedeutung waren. Nach dem S. 110 Gesagten vertrat die Stelle des „künftigen Aeon“ der Begriff der „Gottesherrschaft“.

Auch Paulus redet zwar öfters von „diesem Aeon“ (ὁ αἰὼν οὗτος), s. Röm. 12, 2; 1 Kor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; 2 Kor. 4, 4; Eph. 1, 21; von „dem jetzigen Aeon“ (ὁ νῦν αἰὼν) 1 Tim. 6, 17, 2 Tim. 4, 10, Tit. 2, 12, vgl. Gal. 1, 4; von „dieser Zeit“ (ὁ νῦν καιρὸς) Röm. 8, 18; von „dieser Welt“ (ὁ κόσμος οὗτος) 1 Kor. (1, 20); 3, 19; 5, 10; 7, 31; Eph. 2, 2; aber nur Eph. 1, 21 auch vom „künftigen Aeon“ (ὁ αἰὼν μέλλων, vgl. Eph. 2, 7 die „kommenden Aeonen“), dessen Stelle bei ihm sonst ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ vertritt. Dasselbe gilt vom Johannesevangelium. Das Korrelat „dieser Welt“, „dieses Aeon“ ist nicht eigentlich „jener Aeon“, niemals „jene Welt“, sondern die „Gottesherrschaft“ und das „ewige Leben“.

¹ Das kürzere עוֹלָמָא לֹא מְחִילָא s. z. B. Ab. d. R. Nathan 39 (Akiba), vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 287.

2) Entstehung der Redeweise.

In den vorchristlichen Erzeugnissen der jüdischen Litteratur ist noch keine Spur dieser Begriffe zu finden. Cremer nennt im „Wörterbuch der Neutestamentl. Graecität“ Tobit 14, 5 als einziges Beispiel dieser Vorstellung in den Apokryphen. Cod. Vat. hat da καιροὶ τοῦ αἰῶνος, Alex. εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος, Sin. ὁ χρόνος τῶν καιρῶν, Itala „tempus maledictionum“, während der hebr. und der aram. Text gar nichts Entsprechendes aufweisen. Die ursprüngliche Lesart ist also hier ungewiss, auch setzt ὁ αἰὼν nicht ohne weiters die Unterscheidung eines * zweifachen Aeon voraus. Auch Sirach 18, 10 heisst ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος nur „in der Lebenszeit“, während der syrische Übersetzer hier עלמא הנא „diesen Aeon“ und עלמא דדויקא „den Aeon der Frommen“ unterscheidet. Indes ist der ganze Vers eine der ursprünglichen Schrift des Siraciden fremde Einschaltung. Das gilt auch von „saeculum“ bez. „aevum sanctum“¹ bei dem lateinischen Übersetzer 17, 25; 24, 33.² Das äthiopische Henochbuch redet vom „künftigen Aeon“ nur 71, 15 und von „diesem Aeon der Ungerechtigkeit“³ 48, 7 in späten Zusätzen. Die Assumptio Mosis und das Jubiläenbuch nennen beide Begriffe nicht. Unerwähnt lassen sie die älteren Teile der Baruchapokalypse. Erst die jüngeren, der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems angehörenden Bestandteile dieses Buches enthalten sie. Der den Frommen „verheissene Aeon“ (syr.⁴ עלמא דמלכת להון) tritt da gegenüber „diesem Aeon“ (syr. עלמא הנא) 14, 13, der „zukünftige Aeon“ (syr. עלמא דעתיד, דאתי) neben „diesen Aeon“ 15, 7 f.; 44, 15, „jener Aeon ohne Ende“ (syr. עלמא דסוף לית לה) neben „diesen vorübergehenden“ (syr. עלמא דעבר, הנא)⁵ 48, 50, vgl. 40, 3,⁶ s. auch „der neue Aeon“ (syr. עלמא חדתא) 44, 12, „der unsterb-

¹ Vgl. Barnabas 10, 11: ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ — τὸν ἄγιον αἰῶνα.

² S. A. Schlatter, Das neugefundene hebr. Stück des Sirach. Der Glossator des griechischen Sirach (1897) 145. 147 f.

³ Vgl. עלם דשקר Vaj. R. 26, ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώσας πονηρός Gal. 1, 4, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας Jak. 3, 5.

⁴ Nach der syr. Übersetzung, herausgeg. von A. M. Ceriani in Monumenta sacra et profana V 2.

⁵ Vgl. עלם עביר (so zu lesen für ע' עביר Jer. I Gen. 38, 25.

⁶ Dass 40, 3 nicht zu den älteren Teilen der Bar. Ap. gehört, habe ich gegenüber R. H. Charles betont in einer Anzeige seiner Ausgabe derselben, s. Theol. Litbl. XVIII (1897) Nr. 15.

liche Aeon“ (syr. עלמא דלא מאית 31, 3. „Aeon“ ist dabei als Zeitbegriff gemeint nach 16, 1; 44, 11 ff.; 51, 8.¹ Im 4. Esrabuche² wird 7, 50, vgl. 8, 1, gesagt, dass Gott zwei Aeonen gemacht habe. Es begegnen da die Ausdrücke „hoc (praesens) saeculum“ (syr. עלמא הנא), „futurum saeculum“ (syr. עלמא דעתיד 4, 2. 27; 6, 9; 7, 12. 47. 112; 8, 1 f.; „hoc tempus“, „futurum tempus“ (syr. עלמא הנא, עלמא דעתיד 7, 113; 8, 52 (vgl. Bar. Apok. 44, 11—13). Auch der slovenische Henoch erwähnt nach Morfill's Übersetzung³ 56, 4 und 61, 2 den „künftigen Aeon“; doch scheint der Text da nicht sicher zu sein.

Das Onkelostargum verwendet die Begriffe „dieser Aeon“, „der künftige Aeon“ gar nicht.⁴ Auch im Prophetentargum sind sie nicht häufig. Es findet sich בעלמא הדין 2 Sam. 22, 28, 1 Kön. 5, 13, Mal. 3, 6; לעלמא דאתי 2 Sam. 7, 19; 23, 5; Jerem. 50, 39; בעלמא דמשיחא⁵ 1 Kön. 5, 13; בעלמא דעתיד למיתי 2 Sam. 22, 28.

Wenn der Aboth II 7 mitgeteilte Zusatz zu einem Ausspruche Hillels echt ist, so wäre Hillel der älteste Zeuge für den Gebrauch der Ausdrücke. Es heisst da: „Wer sich Gesetzesworte erwirbt, erwirbt sich das Leben des künftigen Aeon (קנה לעולם הבא).“⁶ Ein zweiter Zeuge ist dann der um 80 n. Chr. lebende Jochanan ben Zakkaj, welcher betonte,⁷ dass Gott dem Abraham „diesen Aeon“ (העולם הזה) enthüllt habe, aber nicht „den künftigen Aeon“ (העולם הבא). Als dritten nennen wir den wenig später lebenden Eleazar aus Modiim, der unter den sechs guten Gaben, welche Israel erhält, „den künftigen Aeon“ (עולם הבא) und „die neue Welt“ (עולם חדש) aufzählt.⁸ S. auch den S. 99 mitgeteilten Ausspruch von Eleazar ben Zadok und das Gebet von Nechonja ben ha-Kanna j. Ber. 7^d.

Wertlos ist die Notiz (Ber. IX 5, Tos. Ber. VII 21), dass

¹ Vgl. auch Bar. Ap. 42, 13: „Diese sind es, welche die Zeit erben werden, von welcher geredet wurde, und ihrer ist das Erbe der verheissenen Zeit,“ mit 42, 15: „Ihnen wird der künftige Aeon gegeben.“

² Ausgabe der lateinischen Übersetzung von R. L. Bensly u. M. R. James (1895), der syrischen Übersetzung von A. M. Ceriani in Mon. sacr. et prof. V 1.

³ W. R. Morfill u. R. H. Charles, The Book of the Secrets of Henoch (1896).

⁴ S. indes Wicht. Begr. III.

⁵ So nach der Lesart von Ausg. Ven. 1517 und Cod. Reuchl. ohne Einschaltung von דאתי, welches schon Ausg. Ven. 1525 bietet.

⁶ Der Ausspruch findet sich auch (anonym) Vaj. R. 34.

⁷ Ber. R. 44, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 36.

⁸ Mechilta, Ausg. Friedm. 50^b zu Ex. 16, 25, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 202.

man im Tempel in Benediktionen nur **עַד הָעוֹלָם**¹ gesagt habe, bis man aus Rücksicht auf die Sektierer, welche nur einen Aeon bekennen, die längere Formel **עַד הָעוֹלָם מִן הָעוֹלָם** anordnete. Die längere Formel steht schon Neh. 9, 5, 1 Chr. 16, 36, Ps. 41, 14; 106, 48, das kürzere **לְעוֹלָם** Ps. 72, 19; 89, 53. Diese beiden Formeln bringt jene Überlieferung nur in eine historische Reihenfolge. Praktisch ausgeführt, wäre die Massnahme erfolglos gewesen. Wer bei der kürzeren Formel nicht an den „künftigen Aeon“ dachte, that es bei der längeren auch nicht.

Das Vorhandensein der Ausdrücke „dieser Aeon“, „der künftige Aeon“ steht jedenfalls für das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts fest. Nur spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie damals mehr der Sprache der Schriftgelehrten als des Volkes eigentümlich waren. In bezug auf den Inhalt der Ausdrücke sagt J. H. Holtzmann²: „Die ältere Vorstellung lässt die zukünftige Welt einfach mit den „Tagen des Messias“ zusammenfallen oder von ihnen wenigstens eröffnet werden (Dan., Bilderreden in Hen., Ps. Sal., Targum und Mischna); eine jüngere dagegen schlägt jene Messiasstages noch zu der gegenwärtigen Welt und unterscheidet sie auf diese Weise von der definitiven Welterneuerung (IV Esr. und Apk. Bar., Midrasch und spätere Theologie).“ Ganz so liegen aber die Dinge nicht. Die Ausdrücke „Messiasstage“, „zukünftige Welt“ sind beide der älteren Zeit fremd. Als man später die Welterneuerung nicht vor, sondern hinter die messianische Zeit legte, entstand die Streitfrage, ob der inzwischen aufgekommene Terminus **הָעוֹלָם הַבָּא** auf die messianische Zeit mitzubeziehen sei oder nicht. Dass da Targum und Mischna die erstere Meinung verträten, der Midrasch die zweite, ist nicht zutreffend. In Wirklichkeit besagt der Ausdruck allenthalben mit Bestimmtheit nur, dass die Heils-epoche als eine scharf abgegränzte der Gegenwart gegenüber gestellt wird. Das Genauere muss für die einzelnen Aussprüche und Schriften immer erst ermittelt werden.

Die Entstehung der Ausdrucksweise ist nicht zu erklären, wie es v. Orelli thut,³ als hätte man aus dem Plural **עוֹלָמִים**, welcher ursprünglich nur den Begriff steigern sollte, den Gedanken an begränzte Aeonen abgeleitet und wäre so dahin

¹ So ist mit der Tosephta zu lesen. **עַד הָעוֹלָם** wäre sinnlos.

² Lehrb. der Neutestamentl. Theologie I 80.

³ Die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit 80ff.

gelangt, עולם als Bezeichnung der ablaufenden Weltperiode zu benützen. Diese Erklärung ist zu künstlich, um als wahrscheinlich gelten zu können. Auch das alttestamentliche באחרית הימים hat nicht unmittelbar als Überleitung gedient, denn die Targume geben es mit בסוף יומיא wieder, s. Gen. 49, 1, Num. 24, 14, Dt. 31, 29, Jes. 2, 2. Eher wäre hinzuweisen auf die targumische Übertragung von יהוה יום, mit יוםא דעתיד למימי מן קדם יי „der Tag, welcher von Gott kommen wird“, s. Jes. 2, 12, Am. 5, 18, Jo. 1, 5, Zeph. 1, 7. 14, Mal. 3, 23. Denn der zusammenfassende Begriff des יהוה יום ist in der That der historische Vorläufer des Begriffes des „künftigen Aeon“. Das Entscheidende dürfte gewesen sein, dass bei der Entwicklung einer Lehre vom Inhalte der prophetischen Verheissungen zum Zwecke der Unterweisung des Volkes zusammenfassende Ausdrücke Bedürfnis waren. Dann lag doch nichts näher als der unvollkommenen Gegenwart die vollkommene Zukunft gegenüberzustellen. Für „Zukunft“ hatte man zunächst die Ausdrücke דעתיד „das, was kommt“ oder דעתיד למימי „das, was zu kommen bestimmt ist“. S. dafür hebr. הקציר לבוא „das künftige“ Ber. IX 4, Mechilta Ausg. Friedm. 37^a, Siphre Ausg. Friedm. 140^b, j. Schebi. 35^a, auch nur הקצא j. Schebi. 35^d, samaritan. דעתיד למימי Kommentar. Marka's,¹ aram. מן דעתיד למימי Trg. Koh. 3, 11. Thatsächlich ist dann auch hebr. לקציר ein in Palästina besonders beliebter Ausdruck für die Heilszukunft geworden, Beispiele s. S. 89. 95. 103. 125.

Die Berührung mit griechischer Denkweise hat aber den Begriff des αἰών, d. h. der „Lebenszeit“, des „Zeitalters“ und der „Zeitlichkeit“, in das jüdische Denken eingeführt — entweder direkt oder durch Vermittelung der Syrer. Wenn nun für αἰών ein entsprechender Ausdruck zu suchen war, so lag es nahe, sich dessen zu erinnern, dass dem griech. εἰς αἰῶνα „auf ewig“ das aram. לעולם entspreche, und deshalb diesem עולם auch die sonstigen Bedeutungen des griech. αἰών zu verleihen. So wurde עולם zum „Zeitalter“, und es kann nicht Wunder nehmen, wenn die jüdische Schriftgelehrsamkeit es als bequemste zusammenfassende Bezeichnung von „Zukunft“ und „Gegenwart“ benützte.

Für den neuen durch das griechische αἰών veranlassten * Gebrauch von עולם (hebr. עולם) werde verwiesen auf b. Ber. 17^a: עולמך תראה במיך „deine Zeit mögest du bei deinem Leben geniessen“; Vaj. R. 32: יצא מעולמו „er verliess das Leben“; b. Jeb. 63^b

¹ Heidenheim, Bibliotheca Samaritana III 69^b.

(ben Sira zugeschrieben): נִמְצָא מִצְטָרַר עַל עוֹלָם שְׁאֵין לוֹ „er wird erfunden als sich bekümmern wegen einer Zeit, die nicht sein ist“; Koh. R. 1, 3: שִׁבְעָה עוֹלָמוֹת „sieben Lebensalter“ (des Menschen), und עוֹלָמֵי הַשָּׁנָה „die Jahreszeiten“ bei dem Samaritaner Marka.¹

Sicherlich hat der auf עֲלָם dann auch übertragene Begriff des κόσμος (s. unter Nr. IV) später den des αἰών vielfach verdrängt. Aber für die Zeit Jesu wird dies noch nicht gelten, wenn auch Paulus im ersten Korintherbrief ὁ κόσμος οὗτος neben ὁ αἰών οὗτος verwendet.² Es wird darum die Übersetzung „Welt“ für αἰών im Munde Jesu zu vermeiden sein, da wir bei diesem Worte vorzugsweise an den Ort alles Geschaffenen oder an das Geschaffene in seinem ganzen Umfang zu denken pflegen.

Für den Ausdruck ist zu bemerken, dass aram. und hebr. stets gesagt wird בְּעוֹלָם הַזֶּה „in diesem Aeon“, aber fast immer mit לְעוֹלָם הַבָּא „zum künftigen Aeon“, wie es auch heisst לְעִתִּיד לְבוֹא „in der Zukunft“. Auch hierin zeigt sich, dass עֲלָם in diesen Ausdrücken ein Zeitbegriff ist. Beispiele für den aram. Sprachgebrauch s. Trg. Ech. 3, 28, Koh. 1, 3; 7, 11 f. 15; 8, 14; 9, 6, j. Schebi. 35^c, j. Taan. 66^c, j. Meg. 72^b, b. Kidd. 81^a, b. Ab. z. 65^a, für den hebr. Sprachgebrauch Ab. VI 4. 9, für לְעִתִּיד לְבוֹא j. Sanh. 28^c, Ruth R. 3, 1, b. Bab. m. 85^b. Ungewöhnliches בְּעִלְמָא דְאַתִּי s. Trg. Koh. 5, 9. 10, j. Dem. 22^a.

עֲלְמָא דְאַתִּי entspricht ebensowohl ὁ αἰών ὁ μέλλων als ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος. Aber auch für ὁ αἰών ἐκείνος giebt es eine Parallele an הָיוּא עֲלְמָא Trg. Koh. 6, 9; 7, 14.

Für den Ausdruck καταξιωθῆναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν s. oben S. 97f., für οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου s. S. 95.

3) Das blosse ὁ αἰών.

Bei ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος Mt. 13, 22 wird ὁ αἰών Bezeichnung der „Zeitlichkeit“ sein, ohne dass der Ausdruck als Abkürzung von ὁ αἰών οὗτος zu betrachten ist. Wollte man mit einigen Textzeugen τούτου ergänzen, so würde der Gegensatz dieses Zeitlaufs zu einem anders gearteten zukünftigen unnötig in den

¹ M. Heidenheim, Bibliotheca Samaritana III p. XXII. Für „Zeitalter“ braucht übrigens Marka gern ܕܪܝܬ, eigentl. „Geschlecht“, s. ebenda 67^a f.

² S. oben S. 120. Auch im Griech. bedeutet αἰών zuweilen das, was den Inhalt der Zeitlichkeit bildet, s. Hebr. 1, 2; 11, 3, wonach Gott die αἰῶνες gemacht hat, und vgl. 2, 5: τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, mit 6, 5: μέλλοντος αἰῶνος.

Zusammenhang eingetragen. Verwandte jüdische Ausdrucksweisen sind: מְלִי דְעָלְמָא „Dinge dieses Lebens“ b. Pes. 113^a, b. Sabb. 82^{a1}; עֲסָקֵי דְעָלְמָא דְהוּן „die Angelegenheiten dieses Aeon“ Trg. Koh. 7, 18; מְלִי דִידֵיהּ „seine eigenen Angelegenheiten“ im Gegensatz zu מְלִי דְשָׁמַיָא „Gottes Angelegenheiten“ b. Ber. 7^b, b. Meg. 6^b,² הִפְצִי שְׂמִים b. Sabb. 113^a, 114^a. Nach j. Ber. 11^a bezieht sich Speise auf das „vergängliche Leben“ (חַיִּי שְׂעָה),³ Gesetzesstudium auf das „unvergängliche Leben“ (חַיִּי עַד לֹא כְשָׂעָה). „Vergängliches Leben“ (חַיִּי שְׂעָה) zu gewinnen steht neben dem Gewinnen des „Lebens der künftigen Welt“ (חַיִּי הָעוֹלָם הַבָּא) Vaj.R. 34. S. auch S. 128. Ob „Sorge“ wirklich mit dem targumischen אִפְצָא wiederzugeben ist, sei dahingestellt. Sir. 42, 9 heisst die Sorge um die Tochter (ἡ μέριμνα αὐτῆς) hebr. דְּאָנְתָה, syr. צַפְתָּה, woraus auf אִפְצָא zu schliessen wäre. Doch ist mir אִפְצָא דְעָלְמָא bedenklich, vielleicht wäre מְרִיחָא דְחַיִּיהוֹן „die Mühe ihres Lebens“ das richtige.

ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος findet sich Mt. 13, 39f. 49;⁴ 28, 20 ohne Parallele bei Markus und Lukas. Derselbe Ausdruck bei Mt. 24, 3 wird Mk. 13, 4 ersetzt durch εἰς μέλλουσα ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα, Lk. 21, 7 durch εἰς μέλλουσα ταῦτα γίνεσθαι (vgl. V. 36). Es handelt sich nach dem Zusammenhang um den Abschluss der gegenwärtigen Weltzeit. Deshalb ist aber ὁ αἰὼν auch hier nicht Abkürzung von ὁ αἰὼν οὗτος, sondern Bezeichnung der Zeitlichkeit, des Weltlaufs. Da der Ausdruck nur bei Matthäus vorkommt, wird er nicht Jesu selbst, sondern dem Evangelisten angehören, der ihn mit dem hellenistischen Verfasser des Hebräerbriefes gemeinsam hat, s. ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων Hebr. 9, 26. Auch Paulus schreibt 1 Kor. 10, 11 τὰ τέλη τῶν αἰώνων. Nahe Verwandtschaft liegt hier vor zu τὸ τέλος Mt. 24, 6. 14 (Mk. 13, 7, Lk. 21, 9), vgl. εἰς τέλος Mt. 10, 22; 24, 13 (Mk. 13, 13). Dies geht zurück auf hebr. עַד עַתָּה קָץ, LXX ἕως καιροῦ συντελείας Dan. 12, 4; חַיִּים קָץ, LXX εἰς συντέλειαν ἡμερῶν 12, 13; aram.

¹ b. Sabb. 82^a wird getadelt, dass jemand die Beschäftigung mit dem „Leben der Menschen“ (חַיִּי דְבְרֵיהּ) als Beschäftigung mit אִפְצָא מְלִי bezeichnet. — Palästinische Parallelen zu diesem Ausdrucke fehlen mir.

² Vgl. μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου (im Gegensatz zu τὰ τοῦ κυρίου) 1 Kor. 7, 34.

³ שְׂעָה חַיִּי bedeutet Vaj.R. 32 in einem aramäischen Stück „Lebensunterhalt“. b. Jom. 85^a ist es dem Wortsinne gemäss das „Leben einer Stunde“, d. h. einer kurzen Zeitspanne, vgl. Jer. I Gen. 49, 18: אֶתְּנָהּ לְךָ פְּדוּתָא „eine vorübergehende Erlösung.“

⁴ Mt. 13, 39 ohne Artikel, V. 49 nach einigen Zeugen mit τοῦτου.

סוף דג, LXX ἕως τέλους Dan. 7, 26.¹ Man könnte deshalb ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος in Jesu Mund mit einiger Wahrscheinlichkeit auf blosses סוף zurückführen. Doch hat auch der Ausdruck des Matthäusevangeliums seine jüdischen Parallelen, s. „exitus saeculi“ Ass. Mos. 12, 4; „das Ende des Aeons“ (syr. שולמה דעלמה) Bar. Ap. 54, 21; 69, 4; 83, 7; „das Ende der Aeonen“ (syr. שולמה דעלמה) ebenda 59, 8; „finis temporis hujus“ (syr. שולמה דהנא עלמא) 4 Esra 7, 113; סוף גלגל Trg. 2 Sam. 23, 1. S. auch Bar. Ap. 27, 15: שולמה דזבנא „Vollendung der Zeiten“, vgl. 29, 8; 30, 3; Ass. Mos. 1, 18 „in consummatione exitus dierum.“

III. Das ewige Leben, das Leben.

1) Der Thatbestand in den Reden Jesu.

ζωή αἰώνιος (stets ohne Artikel) wird von Jesus als der Besitz bezeichnet, welcher einst den Gerechten zu teil wird, während die Gottlosen dem Verderben anheimfallen.

ζωή αἰώνιος ist Objekt von κληρονομεῖν Mt. 19, 29 (wo Mk. 10, 30 λαμβάνειν, Lk. 18, 30 ἀπολαμβάνειν), so auch in der an Jesus gerichteten Frage Mk. 10, 17 (Lk. 18, 18, vgl. 10, 25), wo Mt. 19, 16 ἔχειν. Hier ist ζ. α. als ein Gut betrachtet. Ein Zustand ist sie, wenn von einem „Gelingen“ zu derselben geredet wird, s. Mt. 25, 46 (ἀπέρχασθαι εἰς ζ. α.). Dieser Zustand wird auch einige Male nur ἡ ζωή (dies stets mit dem Artikel) genannt. Dabei ist Mt. 7, 14 ἡ ζωή vorbereitet durch ἡ ἀπώλεια V. 13 (Lk. 13, 24 fehlt beides). „Wege“ führen hier zu „Leben“ und „Verderben“. „Gelingen“ (εἰσέρχασθαι) kann man εἰς τὴν ζωὴν Mt. 18, 8f. (Mk. 9, 43. 45). Dazu ist der Gegensatz „weggehen“ (ἀπέρχασθαι) „in die Hölle“ (εἰς τὴν γέενναν) Mt. 5, 30, Mk. 9, 43, oder dahin „geworfen werden“ (βάλλεσθαι) Mt. 18, 8f. (Mk. 9, 45. 47). Mk. 9, 47 steht für εἰς τὴν ζωὴν das offenbar gleichwertige εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν findet sich Mt. 19, 17 zur Wiederaufnahme von ἔχειν ζωὴν αἰώνιον.

2) Der jüdische Sprachgebrauch.

Von dem „ewigen Leben“ (חַיִּים עוֹלָם) der Frommen redet zuerst das Danielbuch (12, 2), dann im ersten vorchristlichen

¹ Vgl. auch das alttestamentliche חַיִּים חַיִּים, wofür die Targume חַיִּים חַיִּים haben, s. oben S. 124.

Jahrhundert der Salomopsalter 3, 16, vgl. 13, 9; Henoch¹ 37, 4; 40, 9 „ewiges Leben in Besitz nehmen“, vgl. 58, 3; 62, 14 (s. auch slavon. Hen. 65, 10, vgl. 50, 2 „das künftige endlose Leben in Besitz nehmen“); 2 Makk. 7, 9 (αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς); 7, 36 (ἀέναιος ζωῆς); 4 Makk. 15, 3. Auch in das Onkelostargum, welches vom „künftigen Aeon“ nicht redet, hat der Begriff Einlass gefunden, da עֲלָמָא Lev. 18, 5, Deut. 33, 6 (wo die jer. Targume unrichtig an das Leben dieses Aeons denken) so gemeint ist. Dabei macht die Verbindung עֲלָמָא וַיְחִי בְּחַי עֲלָמָא „er wird leben im ewigen Leben“ an den angeführten Stellen und Trg. Ez. 20, 11. 13. 21; Hos. 14, 10 klar, dass עֲלָמָא dabei als ein Äquivalent für עֲלָמָא דְּחַי betrachtet wird. Auch Trg. 1 Sam. 2, 6 sagt, dass Gott aus dem Totenreiche emporsteigen lassen wird „im“ ewigen Leben (בְּחַי עֲלָמָא), und Trg. Jer. I Deut. 30, 19 verwandelt es gradezu in dieser Verbindung in עֲלָמָא דְּחַי. S. auch Trg. 1 Sam. 25, 29, wonach Davids Seele verborgen ist vor Gott „im Gewahrsam des ewigen Lebens“ (בְּגִנְזוֹ חַי עֲלָמָא), d. h. im Gewahrsam der für das ewige Leben Bestimmten.

Die sonstige ältere jüdische Litteratur hat den Ausdruck „ewiges Leben“ fast nur da, wo er im Gegensatz zu „vergänglichem Leben“ steht. Eliezer ben Hyrkanos (um 100) redet tadelnd von solchen, welche „das ewige Leben verlassen“ (מִיַּחַי עוֹלָם חַי) und „sich mit dem vergänglichen Leben befassen“ (עוֹסְקִין בְּחַי שְׁעָה).² Dieselben Ausdrücke werden dann auch in den Mund von Schimeon ben Jochaj³ (um 130) und von Schimeon ben Gamliel II⁴ (um 160) gelegt. Die Schule Schammaj's (1. Jahrh.) braucht nach Tos. Sanh. XIII 3 חַי עוֹלָם in einem an Dan. 12, 2 anspielenden Zusammenhang. Tam. VII 4 findet sich חַי עוֹלָמִים in einem Zusatze zu einem Ausspruche von Jehuda ben Ilaj (um 150).⁵ In dem aramäischen Gebete וּמַחֵי יוֹמֵי⁶ heisst es: „der herausführt aus dem Scheol zum ewigen Leben“ (לְחַי עֲלָמָא), und eine ähnliche Formel enthält das Kaddisch nach dem Begräbnis⁷ in עֲלָמָא לְחַי וַיְהוֹן לְאַסְקָא „sie (die Toten) heraufzuführen zum ewigen Leben.“

¹ Nur von einem „Leben ohne Tod“ ist ζωή αἰώνιος gemeint Hen. 10, 10.

² b. Bez. 15^b, Bacher, Ag. d. Tann. I 108 (vgl. 62).

³ b. Sabb. 33^b, Bacher, a. a. O. II 89.

⁴ j. Mo. k. 82^b, Bacher, a. a. O. II 330.

⁵ Bacher, Ag. d. Tann. I 336.

⁶ Seder Rab Amram II 21^b.

⁷ nach Baer's Seder Abodath Jisrael 588. Aber die Formel fehlt in Seder Rab Amram und bei Maimonides.

Für gewöhnlich ist aber חַיִּי הָעוֹלָם הַבָּא „das Leben des künftigen Aeon“ für das blosse חַיִּי עוֹלָם „ewiges Leben“ eingetreten. Beispiele für das erstere s. S. 84. 96f. 102. 122. 126. 131.

3) Die damit verbundenen Verba.

Was die Verbindungen anlangt, in denen ζωὴ αἰώνιος vorkommt, so ist κληρονομεῖν aramäisches רִית oder רִשָּׁתָא, s. über diese Ausdrücke S. 102.¹ λαμβάνειν und ἀπολαμβάνειν (Mk. 10, 30, Lk. 18, 30) ist beides auf רָבַב zurückzuführen. Dagegen ist für ἔχειν Mt. 19, 16 nach keinem Äquivalent zu suchen, da die Parallelen bei Markus und Lukas das hier zu erwartende κληρονομεῖν haben. Mt. 25, 46 ist ἀπέρχεσθαι durch das zunächststehende εἰς κόλασιν αἰώνιον bestimmt, vgl. Mt. 5, 30. Doch kann nur לָאָה dafür in Frage kommen, und auf לָאָה oder לָאָה (galil. לָאָה) „gehet“ muss auch das den Frommen geltende δεῦτε V. 34 zurückgeführt werden. So kann es auch von ihnen heissen לָאָה „sie gehen hin (vom Gericht) zum ewigen Leben.“ Zum ewigen Leben „gelangen“ (εἰσέρχεσθαι) würde dagegen לָאָה לָאָה לָאָה heissen, s. oben S. 95f.

4) Das blosse חַיִּי ζωή.

Im Alten Testament ist bei Ausdrücken wie חַיִּים „das Leben“ Dt. 30, 13. 19, חַיִּים „Weg des Lebens“ Jerem. 21, 8, אֶרֶץ חַיִּים „Pfad des Lebens“ Prov. 2, 19, irdisches Leben und Wohlsein gemeint. Ps. 16, 11 scheint bei dem letztgenannten Ausdruck schon an ein glückliches Dasein nach dem Tode gedacht zu werden. Später wird der Gedanke an das „ewige Leben“ der Auferstandenen mit diesen Stellen verknüpft und „Leben“ kann deshalb kurzweg für „ewiges Leben“ gesagt werden. So sagt der Salomopsalter (14, 6) von den Frommen: κληρονομήσουσιν ζωήν, und redet 9, 9 von ζωή ohne nähere Bestimmung, denkt aber dabei nach 3, 16 an „ewiges Leben“. Auch im 2. Makkabäerbuch findet sich (7, 14) das abgekürzte ἀνάστασις εἰς ζωήν neben: εἰς αἰωνίου ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει (7, 9). Nur den Ausdruck „Weg des Lebens“ hat die Schrift der „beiden Wege“,² von

¹ Der „Erbe“ (vgl. κληρόνομοι ζωῆς αἰωνίου Tit. 3, 7) wäre אֶרֶץ. Über die „Verheissung“ des Lebens s. oben S. 85.

² S. A. Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege² (1896) 57. In bezug auf die jüdische Herkunft der „beiden Wege“ hege ich indes ernste Bedenken. Eine Proselyteninstruktion waren sie schwerlich.

welcher meist jüdischer Ursprung angenommen wird. Von diesen Wegen redet auch der slavonische Henoch (Ausg. Morfill u. Charles) 30, 15. Eine ausführliche Schilderung derselben giebt das Testament Abrahams,¹ aber nicht ohne starke christliche Beeinflussung, welche aus der Verwendung synoptischer Ausdrücke erhellt. Nach Bar. Ap. 42, 7 nehmen einst „Verderben“ und „Leben“, was ihnen zugehört.

Die spätere jüdische Litteratur hat die deutlichere Bezeichnung „Leben des künftigen Aeons“ vorgezogen. Doch finden sich gelegentlich als Korrelate חַיִּין „sie gelangen zum (ewigen) Leben“ und גְּדוּלִין „sie werden gerichtet (ewiger Strafe übergeben)“ Tos. Sanh. XIII 2, b. Sanh. 103^b.² Nur wo „Leben“ und „Tod“ einem Bilde angehören, bleiben sie stets ohne Zusatz. So redet Jochanan (um 260 n. Chr.) davon, dass die vollkommenen Frommen den „Richterspruch (ἀπόφασις) des Lebens“ (אִיפּוֹפְסִי שְׁלֵחַיִים) hinnehmen,³ und im Gebete רַחֲמָנָא אֲדִכֵּר⁴ heisst es: רִיבָא דְחַיִּי קוֹזַר עָלֵן „den Richterspruch des Lebens fälle über uns!“⁵ Dass das Gesetz „Medikament zum Leben“ (סֵם חַיִּים), aber auch „Medikament zum Tode“ (סֵם מֵיתָה) sein kann, sagt wohl zum ersten Male Benaja (um 200 n. Chr.),⁶ dann aber auch andere wie Jehoschua ben Levi (um 240).⁷ Bei dem Samaritaner Marka⁸ bezeichnet Gott sich selbst als מוֹרֵת חַיִּים וְרוֹחַ מוֹת „Erhalter des Lebens und Gift des Todes“. Dazu wäre dann zu stellen das paulinische ὁ μὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, ὁ μὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν 2. Kor. 2, 16.

Mt. 7, 14 wäre denkbar, dass die ausführliche griechische Wendung ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν zurückzuführen ist auf * blosses ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς, vgl. aram. אֹרֶחַ חַיִּי Trg. Jerem. 21, 8, אֹרֶחַא דְחַיִּי Jer. I Dt. 30, 15. 19. Im Alten Testament ist von einem Wege, welcher nach einem Orte „führt“, nirgends die Rede. In der nachbiblischen Litteratur s. aber Bar. Ap. 85, 13:

¹ M. R. James, The Testament of Abraham (Texts und Studies II 2) 88 ff., 112 ff., vgl. 51 ff.

² Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 140.

³ So nach j. R. h. S. 57^a, während b. R. h. S. 16^b von einem Verzeichnen und Versiegeln „zum Leben“ (לְחַיִּים) redet. Vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 331.

⁴ Seder Rab Amram II 20^a.

⁵ Vgl. διχαίωσις ζωῆς Röm. 5, 18.

⁶ Siphre Dt. 45, Ausg. Friedm. 82^b, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 540.

⁷ b. Jom. 72^b, vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 137, s. auch ebenda S. 37. 362. Die aramäische Form ist סָמָא דְחַיִּי und סָמָא דְמוֹתָא nach b. Jom. 72^b (Raba).

⁸ Heidenheim, Bibl. Samarit. III 7^a.

„der Weg des Feuers, der Pfad, welcher nach dem Gehinnom bringt“ (syr. אורחא דנורא ושביל דמקרב לנהנא), und Ber.R. 9: אִיזָה ״welcher Weg führt zum Leben des künftigen Aeon?“ Das Evangel. Hierosol. verwendet Mt. 7, 14 אובל, das dem jüdischen Aramäisch Palästinas ebenfalls bekannt ist. Es kann also an aram. אִיזָה, אובל und allenfalls קרב gedacht werden. „Der Weg, der zum Leben führt“ wäre aramäisch: אִרְחָא דְּמִיתָיָה (דְּמִוּבְלָה) לְחַיִּי.¹

εἰσερχεσθαι εἰς τὴν ζωὴν (Mt. 18, 8, Mk. 9, 45) wäre אָתָא לְחַיִּי, vgl. S. 95, da אָתָא לְחַיִּי עָלָמָא in dem späten Psalmentargum (40, 8) nicht massgebend sein kann. Es wird aber gefragt werden können, ob das blossе הַ זֹה in diesem Zusammenhang ursprünglich ist. Nach Mt. 19, 17, wo הַ זֹה für ζωὴ αἰώνιος eintritt, und Mk. 9, 47 vgl. V. 43. 45, wo הַ βασιλ. τοῦ θεοῦ dafür verwandt wird, ist nicht unwahrscheinlich, dass es in Jesu Munde — etwa mit Ausnahme von Mt. 7, 13. 14 — allenthalben durch אָתָא לְחַיִּי oder דְּשִׁמְיָא מְלִכּוּתָא דְּשִׁמְיָא zu ersetzen wäre.

5) Der Inhalt des Begriffs.

Bei Jesus ist „ewiges Leben“ und „Leben“ Korrelatbegriff zu Ausdrücken, welche ewiges Verderben bezeichnen. Nur die Anwendung des jüdisch-volkstümlichen יְהִינָם (aramaisiert für יְהִינָם), griech. ἡ γέννα, kann für Jesus als gesichert angenommen werden, da alle drei Synoptiker es in Worten Jesu bieten. Minder gesichert ist das auf Jes. 66, 24 beruhende τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, welches nur Mk. 9, 43 (45) in der Rede Jesu vorkommt. Nur Matthäus hat τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (18, 8), κόλασις αἰώνιος (25, 46), ἡ κάμινος τοῦ πυρός (13, 42) — dies durch das Gleichnis veranlasst —, und ἡ ἀπώλεια (7, 13). Das zuletzt genannte ist notwendiger Gegensatz zu ἡ ζωὴ (7, 14) und kann dadurch als gesichert gelten. Sowohl „ewiges Leben“ als „Gehenna“ haben zu ihrer Voraussetzung ein allen bevorstehendes Gericht, bei welchem sich das Geschick des Menschen für immer entscheidet. Es wird sich also dabei um ein dem Gerichtswesen entnommenes Bild handeln. Dem vor peinliches Gericht Gestellten droht die Todesstrafe, dem Freigesprochenen wird das Leben geschenkt.

¹ אִרְחָא ist im Aram. zum mindesten vorwiegend fem., nicht masc., wie Gesenius-Buhl und die Wörterbücher von Levy angeben.

² Dass לְחַיִּי als determinierte Form gern angewandt wird, s. oben S. 130, auch Onk. Dt. 30, 15. 19, wo לְחַיִּי für hebr. הַחַיִּים, und Trg. Mal. 2, 5.

Im Endgericht handelt es sich nicht um Beendigung oder Verlängerung des irdischen Daseins, sondern entweder um die Strafe eines ewigen Feuertodes, dessen Ort die Gehenna ist, welcher dauernden Ausschluss von der Gottesherrschaft bedeutet, oder um die Bestimmung für das ewige Leben, das in der Gottesherrschaft, oder nach rabbinischer Ausdrucksweise im künftigen Aeon, sich vollzieht. Das „ewige Leben“ bedeutet somit im Grunde die Teilnahme an der „Gottesherrschaft“, und es ist sachlich gleichgiltig, ob vom Eingang in die Gottesherrschaft oder in das ewige Leben geredet wird. Die Sündenvergebung ist dabei nicht mit Holtzmann¹ als „negative Kehrseite am Gute (des Gottesreiches), als erster Vorschmack positiven Besitzes des Lebens“ zu fassen, sie ist notwendige Vorbedingung für den Eingang zum „Leben“, aber nicht Bestandteil desselben. Ebenso liegt keine Veranlassung vor zu besonderen Reflexionen über den Begriff des „Lebens“ als „den Komplex alles dessen, was das Leben in seinem Vollsinn, das wahre Leben ausmacht“, wie Haupt *ἡ ζωὴ* definiert.² Der Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und jüdischen Anschauungen besteht nicht im Begriffe des „Lebens“, sondern in dem, was Jesus von der Gottesherrschaft und von der Gerechtigkeit zu sagen hat, ohne welche das Leben in der Gottesherrschaft nicht gewonnen werden kann.

IV. Die Welt.

1) Schriften, welche den Ausdruck noch nicht kennen.

Das alttestamentliche Hebräisch hat keinen Ausdruck, welcher ganz dem griechischen *ὁ κόσμος* entspräche. Die alexandrinische Übersetzung der biblischen Bücher hat im Penta-teuch das „Heer“ (*צָבָא*) des Himmels mit *ὁ κόσμος* wiedergegeben Gen. 2, 1; Dt. 4, 19; 17, 3. Sie folgt demselben einer älteren Zeit angehörenden griechischen Sprachgebrauch ausserdem Jes. 24, 21 und verwendet *κόσμος* sonst nur für „Schmuck“. Noch das Danielbuch hat *כָּל אֲרָצָא*, wo man eine Bezeichnung für „Welt“ erwarten könnte, s. Dan. 2, 35. 39; 3, 31; 4, 8. 19 (hier ohne *כָּל*); 6, 26. Das Sirachbuch hat *κόσμος* 43, 9 für hebr. *עֲרִי* „Schmuck“, 50, 19 wahrscheinlich für *תְּקַאֲרֵת* in derselben

¹ Lehrb. d. Neutest. Theol. I 202.

² E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu 85.

Bedeutung¹; αἰών 43, 6; 46, 19² für עולם „Ewigkeit“.³ κτίσμα αἰῶνος 38, 34 findet sich zwar auch in der syr. Übersetzung als עבדתה דעלמא, ist aber schwerlich richtig. Das Original dürfte עולם hier adverbisch für „stets“⁴ angewandt haben. 39, 2 wird ἀνδρῶν ὀνομαστῶν, syr. אנשא דעלמא, zurückgehen auf אנשי עולם „Männer der Vorzeit“, vgl. אבות עולם 44, 1, oder auf אנשי שם, was auch 44, 3 zu finden. So wenig wie die Urschrift der Weisheit der Siraciden hat auch das erste Makkabäerbuch und der Salomopsalter, die Bücher Tobit und Judith das Wort עולם in dem Sinne „Welt“ enthalten. — Keine Beachtung verdient der Schimeon dem Gerechten (um 280 v. Chr.) zugeschriebene Spruch von den drei Dingen, auf welchen „die Welt“ (העולם) beruht.⁵ Gegen die Authentie des Spruches sprechen Form und Inhalt desselben in gleicher Weise.

Auch der erste⁶ Teil des Henochbuches (Kap. 1—36) dessen Original wohl hebräisch gewesen ist,⁷ wird עולם in der Bedeutung „Welt“ nicht enthalten haben. Die Ausdrücke der griechischen Übersetzung ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος 1, 3, ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων 12, 3, κύριε ὁ τῆς δικαιοσύνης κυριεύων τοῦ αἰῶνος 22, 14, ὁ κύριος τῶν αἰώνων 9, 4, ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος 25, 3. 5. 7; 27, 3 stehen in Zusammenhang mit den biblischen Ausdrücken אֱלֹהִים אֲלֵהֶי עולם Gen. 21, 33, עולם אֱלֵהֶי Jes. 40, 28, צור עולמים Jes. 26, 4, מֶלֶךְ עולם Jerem. 10, 10 (Trg. Ven. 1517 מֶלֶךְ עֲלָם; Ven. 1525, Cod. Reuchl. מֶלֶךְ עֲלָמִין), מֶלֶךְ עולם Ps. 145, 13. Allerdings muss man annehmen, dass die hebräische Vorlage des griechischen Über-

¹ So vermutet *S. Schechter*, Jew. Quart. Rev. X 206. Der von Schechter herausgegebene handschriftliche hebräische Text hat לְשֶׁרֶת מִזְבֵּחַ „den Altar zu bedienen“.

² Hier ohne Aequivalent im hebr. Text.

³ In Zusätzen zum Sirachbuch findet sich κόσμος „Welt“ 16, 18; 18, 1, κτίσις 16, 14; 24, 3, s. dazu *A. Schlatter*, Das neugefundene hebr. Stück des Sirach. Der Glossator des griech. Sirach (1897) 133. 136. 140 f.

⁴ Vgl. Ps. 61, 8.

⁵ Ab. I 2.

⁶ Schwerlich ist der erste Teil des Henochbuches auch der älteste, am wenigsten wird er aus dem Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts stammen können, wie R. H. Charles meint. Die Gottesbezeichnungen θεός, βασιλεὺς, κύριος τοῦ αἰῶνος, τῶν αἰώνων, welche dem Verfasser geläufig sind, passen kaum in jene alte Zeit.

⁷ Der entscheidende Beweis dafür liegt in den hebräischen Wörtern, welche die griechische Übersetzung enthält, s. *R. H. Charles*, The book of Enoch 325, *A. Lods*, Le livre d'Hénoch LViff.

setzers überall den Artikel anwandte, also מֶלֶךְ הָעוֹלָם, אֱלֹהֵי הָעוֹלָם hatte. Aber der Artikel braucht ja nur den Gesamtbegriff determinieren zu sollen. Es ist nicht unmöglich, dass das mit dem Artikel verbundene עוֹלָם in zusammengesetzten Ausdrücken für „ewig“ steht. Es findet sich hebr. Dan. 12, 7 הָעוֹלָם, aram. Dan. 4, 31 הִי עֲלָמָא „der ewig Lebende“; Onk. Lev. 18, 5 הִי עֲלָמָא „das ewige Leben“, Gen. 9, 12 לְדָרִי עֲלָמָא „für ewige Geschlechter“; palmyr. בֵּית עֲלָמָא „das ewige Haus“ (Grab), de Vogüé 32. 34 (galil. בֵּית עֲלָמָא „Friedhof“ Vaj.R. 12), palmyr. לְעֲלָמָא „auf ewig“, de Vogüé 21. 33; so auch לְעֲלָמָא Trg. Jes. 28, 28, עַד עֲלָמָא „bis in Ewigkeit“ Onk. Gen. 13, 15, vgl. Dan. 2, 20, sonst aber stets לְעֲלָמָא „auf ewig“, z. B. Onk. Dt. 15, 17, לְעֲלָמִין Dan. 5, 10, Trg. Jes. 25, 8.

Aber vielleicht ist wahrscheinlicher, dass das mit dem Artikel verbundene עוֹלָם im Henochbuche nicht nur das Adjektiv „ewig“ vertritt. מֶלֶךְ עוֹלָם heisst „ewiger König“, מֶלֶךְ הָעוֹלָם ist „der König, welcher die unabsehbare Weltzeit herrschend überwaltet“. Der griechische Übersetzer zeigt durch die Wahl von αἰών und nicht κόσμος, dass auch er an einen Zeitbegriff gedacht hat. הָעוֹלָם hat somit in diesem Teile des Henochbuches dieselbe Bedeutung wie Pred. 3, 11, wo die zweite Vershälfte klar macht, dass an die unübersehbare Weltzeit gedacht ist, deren Gedanke Gott in des Menschen Herz gelegt hat, ohne dass dieser doch die von ihr umspannten Werke Gottes vollständig zu überschauen vermöchte. — Mit ὁ αἰὼν ὁ μέγας Hen. 16, 1 ist freilich kaum etwas anzufangen. Der griechische Text jener Stelle ist zweifelsohne verworren. Vielleicht hat הַגְּדוֹל הָעוֹלָם יוֹם הַיּוֹם im Original gestanden und הַגְּדוֹל wurde aus Versehen zu הָעוֹלָם gezogen, oder die Varianten הַגְּדוֹל הָעוֹלָם יוֹם הַיּוֹם und הָעוֹלָם יוֹם הַיּוֹם wurden mit einander vermengt. Da aber in jedem Falle von einem Ende des עוֹלָם dort die Rede ist, so ist daraus zu sehen, dass עוֹלָם für den Verfasser keine völlig unbegrenzte Zeitspanne sein muss.

Er kann dabei an die von der Schöpfung bis zum Gericht dauernde Weltzeit denken, und עוֹלָם ist dann ein Begriff, der von dem der „Welt“ sich nur durch seine zeitliche Fassung unterscheidet. Er kann aber auch, von dem „Ende“ abschend, die Unüberschaubarkeit des עוֹלָם in den Vordergrund stellen, und thut dies voraussichtlich besonders da, wo er den Plural braucht. מֶלֶךְ הָעוֹלָמִים ist „der König der endlosen Zeitläufe“, aber auch מֶלֶךְ הָעוֹלָם ist natürlich nicht „der König der Welt“, sondern derjenige, welcher die unübersehbare Zeitlichkeit überwaltet. Es ist dann kein grosser Unterschied zwischen dem „Gotte der

gesamten Zeitlichkeit“ und dem „ewigen Gotte“, vgl. Assumpt. Mos. 10, 7: „deus aeternus“; 1 Tim. 1, 17: ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων; Sus. LXX 35, Theod. 42: ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος; Röm. 16, 26: ὁ αἰώνιος θεός.

Hier sind dann auch zu nennen folgende Ausdrücke, welche עולם im Plural enthalten: רבון העולמים „der Herr der Aeonen“ b. Jom. 87^b (Jochanan um 260); das liturgische רבון כל העולמים „Herr aller Aeonen“ Seder Rab Amram I 2^a. 12^a. 27^a; צור העולמים „Fels der Aeonen“ ebenda 3^b; מֶלֶךְ עֲלֵמַי „der Starke der Aeonen“ Trg. Jes. 26, 4; מֶלֶךְ עֲלֵמַי „der König der Aeonen“ Trg. Jes. 6, 5; 30, 33; Ez. 1, 24; Sach. 14, 16.

Ähnlich steht es mit den Ausdrücken εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος Hen. 9, 4 (neben εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας); 10, 3. 22 (εἰς πάσας τὰς ἡμέρας τοῦ αἰῶνος); 14, 5; 15, 6, vgl. Gen. 9, 12: לְדֹרֹת עוֹלָם „der Welt“ Onk. עֲלֵמַי „der Weltzeit“ Trg. Koh. 7, 29: עֲלֵמַי „der Weltzeit“ Eph. 3, 21: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων. Nicht alle Geschlechter „der Welt“ sind gemeint, sondern alle Geschlechter „der Zeitlichkeit“, „der Weltzeit“. Hen. 9, 6 müssen nach dem richtigen Text mit τὰ μυστήρια τοῦ αἰῶνος, die im Himmel aufbewahrt werden, „die Geheimnisse der Urzeit“ gemeint sein, vgl. μυστήριον χρόνους αἰώνιους σεσχημένον Röm. 16, 25.

Die griechische Übersetzung hat Hen. 20, 2. 4 auch ὁ κόσμος angewandt. Dort ist aber von dem Heer der Gestirne die Rede. ὁ κόσμος ist also auf צבא zurückzuführen, vgl. S. 132.

Das seiner Zeit nach nicht sicher bestimmbare Buch der Bilderreden (Kap. 37—71) erwähnt die „Schöpfung der Welt“ nur in späteren Zusätzen 48, 6; 69, 16. 17. 18; 71, 15. Auch 48, 6. 7 wird nämlich als Einschaltung gelten müssen, weil es 1) den Zusammenhang von V. 5 und 8 stört, 2) in V. 6 nur den Gedanken von V. 3 verändert wiederholt, und 3) in V. 7 Ausdrücke hat, welche an den späten Zusatz 108, 8. 9. 10 erinnern.

Das Buch der Visionen (Kap. 83—90) hat den Ausdruck „Gott der ganzen Welt“ 84, 2 in einem sehr wortreichen Lobpreise Gottes, welcher zu der Einleitung der Visionen gehört und mit ihr jünger sein dürfte als diese selbst.

Über die übrigen Teile des Henochbuches s. weiter unten unter 3).

Sonach muss die Anwendung von עולם bez. עולם für „Welt“ in der vorchristlichen Zeit zum mindesten stark bezweifelt werden. Es ist ja auch nicht wahrscheinlich, dass die auch bei den Griechen erst spät erscheinende Verwendung von κόσμος für

„Welt“ allzu frühzeitig den Sprachgebrauch der Syrer und Juden bestimmt haben sollte.

2) Der Thatbestand bei den Synoptikern.

Jesus sagt Mt. 5, 14 τὸ φῶς τοῦ κόσμου neben τὸ ἅλας τῆς γῆς V. 13. Die verwandten Stellen Lk. 11, 33, Mk. 4, 21 (Lk. 8, 16) haben aber keinen entsprechenden Ausdruck. Doch ist zu vergleichen πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου Mt. 4, 8 (Lk. 4, 5 π. τ. β. τῆς οἰκουμένης) in der Versuchungsgeschichte, wo freilich κόσμος leicht auf אַרְצָא „Erde“ zurückzuführen wäre, vgl. אַרְצָא מְלִכָּא בְּ Trg. Jerem. 34, 1. Den Synoptikern gemeinsam ist der Ausdruck κερδαίνειν τὸν κόσμον ὅλον, s. Mt. 16, 26 (Mk. 8, 36, Lk. 9, 25). Ein οὐαὶ τῷ κόσμῳ findet sich Mt. 18, 7, aber τῷ κόσμῳ fehlt in der Parallele Lk. 17, 1. Das Evangelium wird gepredigt werden ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ Mt. 26, 13 (Mk. 14, 9 εἰς ὅλον τὸν κόσμον), ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ Mt. 24, 14 (Mk. 13, 10 εἰς πάντα τὰ ἔθνη, vgl. Lk. 24, 47), s. auch πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα — πάσῃ τῇ κτίσει Mk. 16, 15 und μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη Mt. 28, 19. Der Acker im Gleichnis ist Mt. 13, 38 ὁ κόσμος (Epiph. ὁ κόσμος οὗτος), aber die Deutung fehlt Mk. 4 und Lk. 8. τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου heisst es Lk. 12, 30, aber Mt. 6, 32 nur τὰ ἔθνη. Lk. 21, 26 ist ἡ οἰκουμένη Bezeichnung der Welt, über welche die Zeichen des Endes kommen — ohne Parallelen in Mt. 24, 29ff., und Mk. 13, 24ff. Endlich finden sich noch die Ausdrücke ἀπὸ καταβολῆς κόσμου Mt. 25, 34, Lk. 11, 50 (aber nicht Mt. 23, 35), ἀπ' ἀρχῆς κόσμου Mt. 24, 21 (Mk. 13, 19 ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως), ἀπὸ (δὲ) ἀρχῆς κτίσεως Mk. 10, 6 (Mt. 19, 4. 8 nur ἀπ' ἀρχῆς).

Dabei fällt auf, dass Matthäus allein einen häufigeren Gebrauch von ὁ κόσμος macht, während es sich bei Markus und Lukas nur sporadisch findet. Gemeinsam sind den Synoptikern nur die Ausdrücke ἀπὸ καταβολῆς (ἀρχῆς) κοσμοῦ (κτίσεως) und κερδαίνειν τὸν κόσμον ὅλον. Was das erstere anlangt, so geht es in dem Schriftcit. Mt. 13, 35 auf Ps. 78, 2 zurück, wo die LXX für hebr. מִנְּי קֶדֶם ἀπ' ἀρχῆς setzen. Das wäre dann das im Onkelostargum beliebte מִלְּקֶדֶם „vordem“, s. Gen. 2, 8; 3, 15; Dt. 2, 12; 33, 27.¹ ἀπ' ἀρχῆς Mt. 19, 8 dürfte auf אֶתְרֵי מִן אוֹרֵי אֶתְרֵי zurückgehen. Für das erstere s. Onk. Gen. 13, 3, für das letztere j. Kidd. 64^c.

¹ Vgl. Trg. Jes. 41, 4, wo מִרְאָא mit מִלְּקֶדֶם wiedergegeben. Freilich könnte man auch an אֶתְרֵי מִן denken.

Somit wäre einige Sicherheit für den Gebrauch von עלם = *λόμος* in Jesu Munde nur bei dem Ausdrücke *κερδαίνειν τὸν*
* *λόμον* εἶλον vorhanden.

Bei dem „Gewinn“ der ganzen Welt ist wie bei dem „Verlust“ der Seele ein Bild aus dem Geschäftsleben angewandt. Dadurch bestimmen sich die vorauszusetzenden aramäischen Ausdrücke. Die Mischna braucht für „Gewinn“ und „Verlust“ שָׂכָר und הֶפְסָד, s. Ab. II 1, V 11, Bab. m. V 4, vgl. j. Bab. m. 10^c. Aramäisch ist „Gewinn“ אָגַר j. Bab. m. 8^c. 10^b. „Gewinn haben“ und „Schaden leiden“ ist hebr. נִשְׁכַּר und נֶפֶסָד, s. b. Pes. 50^b (Barajta), aber auch הִשְׁתַּכַּר und הִתְחַסַּר Vaj.R. 34. „Schaden haben“ ist הֶפְסִיד Ber. I 2. Aramäisch entspricht dem letztgenannten אֶפְסִיד nach j. Ned. 38^d, während j. Keth. 30^d das Peal פָּסַד, wie es scheint, „verloren gehen“ bedeutet. Ein Verbum für „gewinnen“ ausser אָרַג j. Ned. 39^b kenne ich nicht, dies lässt sich aber wohl nicht mit einem Objekt verbinden. Danach liesse sich für Mt. 16, 26 setzen¹: וְמָה² מִמֶּהֱיָי לְאַנְשָׁא אִין הִנָּה לִיָּה אָגַר כֹּל: עָלְמָא וְאַפְסִיד נַפְשִׁיהָ.

Verwandt ist das b. Ned. 41^a auf „Erkenntnis“ (דַּעָה) bezogene palästinische Sprichwort: דָּדָא בִּיָּה בָּלָה בִּיָּה דָּלָא דָּא בִּיָּה מָה דָּדָא בִּיָּה דָּא קָנִי מָה חָסַר דָּא לֹא קָנִי מָה קָנִי „wem dies innewohnt, der hat alles; wem nicht dies innewohnt, was hat der (überhaupt)? Hat er dies erworben, was fehlt ihm? Hat er dies nicht erworben, was hat er (überhaupt) erworben?“ Hier sind die Gegensätze „besitzen“ und „nicht besitzen“, „erwerben“ und „entbehren“, die auf das Herrenwort nicht übertragen werden können. Wohl aber würden ohne Verletzung der Bedeutung desselben die geläufigen Korrelatbegriffe „erwerben“ und „verlieren“ eingesetzt werden können. Dann wäre קָנָא und אֹבֵד im Aramäischen vorauszusetzen, und das Herrenwort würde lauten: וְמָה מִמֶּהֱיָי לְאַנְשָׁא אִין קָנָא כֹּל עָלְמָא וְאֹבֵד נַפְשִׁיהָ. Zu אֹבֵד נַפְשִׁיהָ ist zu vergleichen Aboth de R. Nathan II 35³: „Jeder, welcher ein Wort des Gesetzes bewahrt, bewahrt seine Seele (נַפְשׁוֹ הוּא מְשַׁמֵּר), und jeder der ein Wort des Gesetzes vertilgt, der vertilgt seine Seele (נַפְשׁוֹ הוּא מְאַבֵּד).“

¹ Evang. Hierosol. hat Mk. 8, 36 Vat.: יתגר כולה עלמא: ונפשיה יכסר (יחסר).

² Vgl. Vaj.R. 20: אִם הָרִין דִּיתְקָא מְעוּרָב מָה חֲרוּתָא מִמֶּהֱיָי „wenn das Lachen gemischt ist, was nützt dann die Freude?“

³ Ausg. Schechter 39^a.

Die „ganze Welt“ wird ebenfalls als ein Besitztum bezeichnet in dem Ausspruche Meir's (um 160 n. Chr.)¹: „Wenn der Mensch in die Welt kommt, sind seine Hände zusammengezogen, als wollte er sagen: ‚die ganze Welt ist mein und ich nehme sie in Besitz‘“ (כָּל הָעוֹלָם בְּלוֹ שְׁלִי הוּא וְאֲנִי נוֹחֵל). Dagegen ist עוֹלָם als „Aeon“ gefasst in dem Worte Schimeon ben Schetach's (um 80 v. Chr.), welcher erklärte,² dass ihm der Lobpreis des Gottes der Juden (durch Heiden, welche Schimeon's Ehrlichkeit beobachten) lieber sei ‚als der Gewinn dieses ganzen Aeons‘ (מֵאֲנֵר כָּל הָרִין) עֲלֵמָא).

Natürlich ist die Möglichkeit vorhanden, auch dieses Beispiel des Gebrauches von עֲלָם = κόσμος im Munde Jesu zu beseitigen, wenn man entweder עֲלֵמָא im Sinne von „Zeitlichkeit“ nimmt oder es durch Ausdrücke wie כָּל אֶרֶצָא „die ganze Erde“, שָׁמַיָא וְאֶרֶצָא „Himmel und Erde“ ersetzt.

3) Zeugnisse für die Anwendung des Begriffes „Welt“.

Es ist nicht auffallend, dass hellenistische Schriften wie das zweite Makkabäerbuch (5 mal), das vierte Makkabäerbuch (4 mal), das Weisheitsbuch (19 mal) Begriff und Ausdruck ὁ κόσμος verwenden. Bei den neutestamentlichen Schriftstellern ist besonders zu beachten, welchen umfangreichen und die Terminologie wesentlich bestimmenden Gebrauch Johannes im Evangelium und in den Briefen von ὁ κόσμος macht. Viel weniger verwendet es Paulus, bei dem es in den Thessalonicherbriefen ganz fehlt, es findet sich auch bei Petrus, Jakobus, im Hebräerbrief und in der Apokalypse. Unter den Synoptikern hat es, wie schon S. 136 bemerkt, Matthäus am öftesten (9 mal), Markus (abgesehen von 16, 15) nur einmal, selbst Lukas nur 3 mal im Evangelium, nur einmal (17, 24) in der Apostelgeschichte. Das verwandte Wort οἰκουμένη hat Matthäus nur einmal (24, 14), Markus gar nicht, Lukas im Evangelium aber 3 mal (2, 1; 4, 5; 21, 26), in der Apostelgeschichte 5 mal, während es sonst nur im Römerbrief (1 mal), dem Hebräerbrief (2 mal), der Apokalypse (3 mal) sich findet. Der Thatbestand bei Lukas wird durch seine Absicht, im Bibelstil zu schreiben, erklärt werden müssen. Paulus dürfte infolge des Einflusses der urchristlichen Überlieferung der Worte Jesu in den Thessalonicherbriefen ὁ κόσμος noch nicht

¹ Koh.R. 5, 14, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 19.

² j. Bab. m. 8^c.

verwandt haben, sodass auch er mit den Synoptikern Zeugnis dafür ablegt, dass für Jesus der Begriff noch von keiner Bedeutung war.

Untersuchen wir die noch nicht besprochenen Schriften der hebraistischen jüdischen Litteratur, so ist im Henochbuche in Kap. 72—82 der Begriff der geschaffenen „Welt“ nach 72, 1; 75, 3. 8; 82, 1. 5. 7 zweifelsohne bekannt. Es mag dahin gestellt bleiben, ob 81, 3 „der König der Herrlichkeit der Welt“, 81, 9 „der Herr der Welt“ eigentlich „der ewige König der Herrlichkeit“ (so 75, 3) bez. „der ewige Herr“ heissen sollte.

Kap. 91—104 hat den Ausdruck „bis auf alle Geschlechter der Welt“ 103, 8; 104, 5 an Stellen, welche keine Begränzung der Zeit zulassen, sodass also notwendig zu übersetzen ist „bis auf alle Geschlechter in Ewigkeit“. 91, 14^a ist aber von der Offenbarung des gerechten Gerichts an „die ganze Welt“ die Rede, während 91, 14^b die Erwähnung der Bestimmung der „Welt“ für den Untergang wahrscheinlich eine Einschaltung ist, da diese Apokalypse keinen Weltuntergang zu kennen scheint.

Die Assumptio Mosis redet von der „Welt“ (orbis terrarum) nur in ihrer Einrahmung, nämlich 1, 2. 11.¹ 12. 13. 14. 17; 11, 8. 16. 17; 12, 4 nicht in der eigentlichen Prophetie Kap. 2—10. Bemerkenswert ist, dass 11, 16 und 12, 4 „orbis terrarum“ neben „saeculum“ erwähnen. Dafür lässt sich hebräisch תבל und עולם voraussetzen.

In der Baruchapokalypse haben zwei der aus der Zeit vor 70 n. Chr. stammenden Teile (Kap. 27—29; 36—40) keine Erwähnung der „Welt“. Sie findet sich aber im dritten der älteren Stücke (Kap. 53—74) mehrfach (54, 1; 56, 2. 3; 73, 1. 5). In den jüngeren Stücken ist der „Welt“ gedacht 3, 1. 7; 4, 1; 14, 2. 13. 18. 19; 21, 4. 24; 48, 15; 49, 3; 83, 2. 8; 85, 10. Überall ist עלמא das entsprechende syrische Wort, sodass auf hebräisches עולם geschlossen werden darf. Nur 3, 7, wo die syr. Übersetzung תצביתא neben עלמא hat, wird griechisch ὁ αἰσμος als Parallele zu ὁ αἰών gestanden haben. Man könnte da wohl an hebr. עולם und תבל denken.

Bei dem Jubiläenbuch² scheint uns zweifelhaft, ob es עולם für Begriff der „Welt“ angewandt hat. Von den „Geschlechtern

¹ Dominus orbis terrarum.

² S. die Übersetzung von R. H. Charles in Jew. Quart. Rev. VI (1894) 184 ff. 710 ff., VII (1895) 297 ff.

der Welt“ ist zwar die Rede 10, 17, dagegen von den „ewigen Geschlechtern“ 4, 25; 8, 12. 21; 33, 16, von „allen Geschlechtern der Erde“ 6, 10; 12, 24; 19, 20 (wo aber auch die Lesart „omnes generationes saeculi“), vgl. oben S. 134f. 139. Gott heisst „Herr der Welt“ 25, 23, aber 25, 15 „Gott der Zeitalter“ (אֱלֹהֵי הָעוֹלָמִים), 13, 8 „ewiger Gott“ (wo allerdings in der lat. Übersetzung eine andere Lesart), besonders oft aber „der Schöpfer aller Dinge“ (s. 2, 32; 11, 17; 17, 3; 22, 4. 27). „Himmel und Erde“ nicht „die Welt“ ist das von ihm Geschaffene 2, 25. In der Sintflut wird aber „die ganze Welt“ voll Wasser 5, 24.

Überaus häufig hat im vierten Esrabuch „saeculum“ (syr. עֻלְמָא) die Bedeutung der geschaffenen „Welt“, s. z. B. 3, 9. 18. 34; 4, 24; 5, 44. 49; 6, 55. 59; 7, 11. 30. 31. 70. 74. 132. 137; 8, 20. 41. 50; 9, 2. 5. 8. 13; 11, 40. Nicht allenthalben können diese Stellen mit Deutlichkeit von denjenigen geschieden werden, in welchen „saeculum“ den Begriff des „Aeon“ vertritt. Ein griechisches Original müsste überall αἰών gehabt haben, was nach Hebr. 1, 2; 11, 3 indes unbedenklich ist. Das hebräische Original hatte עוֹלָם.

Die spätere jüdische Litteratur ist reich an Belegen für den Gebrauch von עוֹלָם = „Welt“. Doch muss sofort bemerkt werden, dass eine sichere Unterscheidung der Bedeutungen „Weltzeit“, „Ewigkeit“ und „Welt“ nicht überall möglich ist. Sobald einmal der lokale Begriff des κόσμος auf עוֹלָם angewandt war, konnte der Redende nach Belieben dies als eine örtliche oder zeitliche Grösse fassen. Ob die Schule Schammaj's wirklich Urheber des Ausspruches¹ ist, dass „die Welt geschaffen sei“ (נִבְרָא הָעוֹלָם) nur für die Fortpflanzung, mag dahingestellt sein. Aber seit dem Ende des ersten Jahrhunderts findet sich עוֹלָם so oft für „Welt“ gebraucht, dass nicht daran gezweifelt werden kann, dass diese Bezeichnung des Begriffes jetzt allgemein üblich war. Auch in die älteren Targume ist er eingedrungen, s. Onk. Gen. 3, 22 (vgl. Trg. Jes. 51, 2): יְהִי בְּעוֹלָמָא „einzig in der Welt“; Deut. 33, 28: בְּמִקְרִיא אֱתֶצְבִּיר עֲלֵמָא „durch sein (Gottes) Wort ist die Welt gemacht“,² im Prophetentargum Jes. 41, 4: אֲנִי בְּרִית עֲלֵמָא „ich, Jhvh, schuf die Welt“. Jehoschua ben Chananja und Eliezer ben Hyrkanos (um 100 n. Chr.) streiten über die Weise der Entstehung und die Gestalt der Erde, welche dabei als עוֹלָם bezeichnet wird.³ Nach beiden hat Gott „die Welt“ (הָעוֹלָם)

¹ Eduj. I 13, vgl. *Bacher*, Ag. d. Tann. I 20.

² Vgl. Joh. 1, 10: ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ (τοῦ λόγου) ἐγένετο.

³ b. Jom. 54^b, b. Bab. b. 25^af., vgl. *Bacher*, a. a. O. I 136. 139.

geschaffen.¹ Die grösste Ausbreitung einer Kunde hat statt, wenn sie „von einem Ende der Welt bis zum andern“ (מִסוּף הָעוֹלָם וְעַד סוּפּוֹ) geht, nach Jehoschua ben Chananja.² Eliezer ben Hyrkanos braucht denselben Ausdruck zur Bezeichnung äusserster Ausdehnung des Sehvermögens.³ „Umbringen“, „verderben“ kann heissen „aus der Welt bringen“ (הוֹצִיא — מִן הָעוֹלָם) laut Jehoschua ben Chananja.⁴ Die „Väter der Vorzeit“ (אֲבוֹת עוֹלָם) werden jetzt zu „den Vätern der Welt“ (אֲבוֹת הָעוֹלָם) nach Schimeon ben Jochaj,⁵ und „die Urzeitsberge“ (הַרֵי עוֹלָם) sind „Berge der Welt“.⁶ Vgl. גְּבוּעוֹת עוֹלָם Gen. 49, 26, wofür Onk. רַבְרַבֵּי גְבוּעוֹת דְּמִן אֶלְמָא „die Grossen von vor alters“, Jer. I אֶלְמָא רַבְרַבֵּי „die Grossen der Welt“, bei Marka זכאי עלמה „die Frommen der Welt“ Bibl. Sam. III 3^b, נביאה דעלמה „der Prophet der Welt“ ebenda 9^b. Man hat die Ausdrücke „in die Welt kommen“ (אַתָּא בְּעָלְמָא) Trg. Koh. 3, 14; 4, 2⁷, „in diese Welt kommen“ (אַתָּא עַל הָעוֹלָם) ebenda 5, 15, „über die Welt kommen“ (עַל הָעוֹלָם) ebenda 1, 4, Jer. I Dt. 5, 21, „in der Welt sein“ (הָיָה בְּעָלְמָא)⁸ Trg. Koh. 1, 8, „aus der Welt gehen“ (אָוֹל מִן עָלְמָא)⁹ ebenda 1, 4, „die Welt richten“ (לְמַדֵּן עָלְמָא)¹⁰ Trg. 2 S. 23, 7. ראש השנה ist nach j. Schebi. 35^d der 1. Tischri als der Schöpfungstag der Welt. „Welt“ kann schliesslich auch herabsinken zu der blossen Bedeutung „die Leute“. מַה קָּלָא בְּעָלְמָא¹¹ eigentl. „was ist die Stimme in der Welt?“ heisst in Wirklichkeit: „Was sagen die Leute? was erzählt man sich?“

Gott wird nun gern als Weltherrscher bezeichnet, sicherlich mit Nachbildung hellenistischer Ausdrücke, vgl. ὁ τοῦ κόσμου βασιλεύς 2 Makk. 7, 9, ὁ κύριος τοῦ κόσμου 2 Makk. 13, 14, δεσπότης πάσης τῆς κτίσεως 3 Makk. 2, 2. Auch in Palmyra hat man den

¹ Midr. Tehill. 104, 1, *Bacher*, a. a. O. I 134. — S. auch j. Ab. z. 42^c, wonach Gott „die Welt“ (הָעוֹלָם) regiert, welche die Gestalt einer Kugel hat.

² Mechilt. 56^b f., *Bacher*, a. a. O. 153.

³ Siphre, Num. 136, *Bacher*, a. a. O. 154.

⁴ Ab. II 11, *Bacher*, a. a. O. 162.

⁵ j. Chag. 77^d, *Bacher*, a. a. O. 18.

⁶ Schir.R. 1, 12, *Bacher*, a. a. O. 134.

⁷ ἐρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον Joh. 1, 9, Röm. 5, 12.

⁸ ἐρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον τοῦτον Joh. 9, 39.

⁹ ἐπερχεσθαι τῇ οἰκουμένῃ Lk. 21, 28.

¹⁰ εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ Joh. 9, 5.

¹¹ ἀφιέναι τὸν κόσμον Joh. 16, 28, ἐκ τοῦ κόσμου ἐξέρχεσθαι 1 Kor. 5, 10.

¹² κρῖναι τὸν κόσμον Joh. 12, 47, Röm. 3, 6.

¹³ j. Taan. 66^d.

„Himmelsherrn“ (בעלשמן) nach einer Inschrift vom Jahre 114 n. Chr. (de Vogüé 73) als מַרָא עֲלָמָא „Herrn der Welt“ bezeichnet, und der Samaritaner Marka hat als Benennung Gottes ebenso מַרָא דְעֵלְמָא „Herr der Welt“,¹ מַרָא דְכָל עֵלְמָא „Herr der ganzen Welt“,² als מַלְכָּא דְעֵלְמָא „König der Welt“³ und אֱלֹהֵא דְעֵלְמָא „Gott der Welt“.⁴ Diese drei samaritanischen Bezeichnungen, welche an biblische Vorbilder (s. oben S. 133) erinnern,

* sind auch bei den Juden im Gebrauche gewesen.

* Für „Herr der Welt“ s. ausser Hen. 81,10, Ass. Mos. 1, 11, Jubil. 25, 23 (vgl. oben S. 139f.) in einem Ausspruch des Eliezer ben Hyrkanos (um 100) רַבּוֹנֵי שְׁלָעוֹלָם⁵, in den Targumen רַבּוֹן עֲלָמָא (für blosses הָאָדָם) Onk. Ex. 34, 22, Trg. Jes. 3, 1, רַבּוֹנֵי עֲלָמָא Trg. Koh. 4, 13 (vgl. רַבּוֹנֵי דְעֵלְמָא j. Taan. 68^d), רַבּוֹן כָּל עֲלָמָא Trg. Schir 5, 2. In späterer Zeit ist neben רַבּוֹן עֲלָמָא auch das gleichbedeutende עֲלָמָא (מַרָא) üblich geworden. Dies findet sich z. B. Trg. Koh. 5, 11, Schir 2, 13; 8, 3, Jer. I Gen. 22, 1, Tob. 8, 14

*(aram. Text).

Gott heisst als „König der Welt“ מַלְכָּא עֲלָמָא (Cod. Reuchl. מַלְכָּא עֲלָמָא) Trg. Sach. 14, 17, מַלְכָּא דִּי עֲלָמָא im Gebete יְקוֹם בְּרַקָּן „Gott der Welt“ besonders in Benediktionen מַלְכָּא דְהַעוֹלָם z. B. Seder Rab Amram I 1^b.

„Gott der Welt“ findet sich als אֱלֹהֵא עֲלָמָא Onk. Gen. 21, 33, Trg. Jes. 40, 28; 42, 5. Vgl. aber oben S. 133ff.

Es ist bemerkenswert, dass keine dieser Bezeichnungen in das Neue Testament Eingang gefunden hat. Jesus sagt Mt. 11, 25 (Lk. 10, 21) betend nicht κύριε τοῦ κόσμου, sondern κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς. Sonst finden wir Röm. 16, 26 ὁ αἰώνιος θεός, 1 Tim. 1, 17 ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων. Nur Offb. 11, 15 ist ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου Gott und seinem Gesalbten zu Teil geworden. Den Teufel aber nennt Paulus 2 Kor. 4, 4 ὁ θεὸς τοῦ αἵωνος τούτου, Johannes Ev. 12, 31 ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου.

Wie man denselben Gedanken ohne Anwendung des Begriffes κόσμος ausdrücken konnte, zeigt אָדָם כָּל הָאָרֶץ „Herr der ganzen Erde“ Sach. 4, 14; 6, 5; קִנְיָ שָׁמַיִם וָאָרֶץ „Besitzer von Himmel und Erde“ Gen. 14, 19. 22; ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς Tob. 8, 20 Vat.; δεσποτῆς τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς Judith 9, 17; מַרָא דְשָׁמַיָא וְדָאָרְעָא „Herr Himmels und der Erde“ im Gebete

¹ Heidenheim, Bibl. Samarit. III 10^b. 11^a.

² ebenda 5^a.

³ ebenda III 10^b.

⁴ ebenda III 14^a.

⁵ Mechilta 56^a, Bacher, Ag. d. Tann. I 152.

וְדָכְרָן מֶבֶר¹ und in der Haschkaba;² אֱלֹהֵא דְשָׁמַיָא וְאַרְעָא „Gott Himmels und der Erde“ Tob. 8, 15 (aram.).

Verwandt sind die öfters angewandten Bezeichnungen „Gott des Himmels“, „Herr des Himmels“, „König des Himmels“, die schwerlich dem Interesse entstammen, Gott von der Welt möglichst zu trennen,³ sondern ihn vielmehr als einen Herrscher bezeichnen, der die ganze Erde überwaltet. Auch die Phönizier und Palmyrener hatten einen „Himmelsherrn“ (בעל שמן), s. o.; eine „Himmelskönigin“ (מלכת השמים) war schon vor dem babylonischen Exil in Juda bekannt (Jerem. 44, 18). Es war ein sehr gewöhnliches Gottheitsprädikat, das die Juden auf den Gott der Offenbarung anwandten, wenn sie in nachexilischer Zeit begannen, ihn „Gott des Himmels“ zu nennen. Dies findet sich besonders bei Nehemia (s. Neh. 1, 4; 2, 4. 20), s. aber auch ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ Judith 6, 19, אֱלֹהֵא דְשָׁמַיָא Dan. 2, 18, אֱלֹהֵא דְשָׁמַיָא Tob. 8, 20; 10, 11. 12 (aram.); für „Herr des Himmels“ s. Hen. 106, 11, Assumpt. Mos. 4, 4, מֶרָא דְשָׁמַיָא Dan. 5, 23, מְרִי שְׁמַיָא Vaj.R. 25, מְרִיָּה דְשָׁמַיָא Koh.R. 3, 2; für „König des Himmels“ s. מֶלֶךְ שְׁמַיָא Dan. 4, 34, βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν 3 Makk. 2, 2, βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ Tob. 13, 11 Vat. Sin. 16 Sin. Eine seltsame Nebenform zu אֱלֹהֵא דְשָׁמַיָא ist מִמְרָא דְשָׁמַיָא „die Rede des Himmels“ Trg. Koh. 4, 4; 11, 3.

Es ist klar, dass von dem Judentum, welches Gott mit Vorliebe als „Herrn der Welt“ bezeichnete, nicht gelten kann, dass ihm die Welt nur erschienen sei als „den Dämonen verfallen und reif zum Gericht“. Nach Holtzmann⁴ wäre dies jüdisches Durchschnittsbewusstsein gewesen, während Jesus im Unterschiede davon eine positive Stellung zur geschaffenen Welt und ihren Gütern eingenommen habe. Aber der Pessimismus des späteren Judentums, welcher die Freude am Leben verdrängte, hängt mit dem Gedanken an das Exil, und nicht mit einer düsteren Ansicht vom Zustande der Schöpfungswelt zusammen. Zur Zeit Jesu war das Israel, aus welchem Psalm 104 und das Hohelied hervorging, noch nicht ausgestorben. Am wenigsten darf man sich die galiläische Mischbevölkerung als von einer spezifisch rabbinischen Lebensanschauung beherrscht denken.

In der späteren jüdischen Litteratur finden sich dann auch Parallelen zu den Ausdrücken, deren wirkliches Vorkommen im

¹ Zunz, Nachtrag zur Litgesch. d. syn. Poesie (1867) 1, wo מְרִיָּה דְשָׁמַיָא וְאַרְעָא.

² L. M. Landshuth, Seder bikkur cholim etc. (1867) 49.

³ Dies betont Holtzmann, Lehrb. d. Neutest. Theol. I 50.

⁴ Lehrb. d. Neutest. Theol. I 179.

Munde Jesu zweifelhaft schien. Ein hellenistischer Ausdruck ist $\varphi\omega\varsigma$ τοῦ κόσμου Mt. 5, 14, dessen Johannes sich gern bedient, s. Ev. 8, 12, vgl. 3, 19; 9, 5; 12, 46. Nach Joh. 11, 9 ist die Sonne τὸ $\varphi\omega\varsigma$ τοῦ κόσμου τούτου. Das Sonnenlicht wird als Bild verwandt, wenn Weish. 18, 4 das Gesetz als „Licht für die Zeitlichkeit“ ($\varphi\omega\varsigma$ τῷ αἰῶνι) bezeichnet wird. Ähnlich wird SchirR. 1, 3 Israel genannt ein „Licht für die Welt“ (אִיִּרָה לְעוֹלָם), nach Tanchuma, Ausg. Buber, Bem. 24^a ist Gott „das Licht der Welt“ (אִיִּרָה לְעוֹלָם). Von Eliezer ben Hyrkanos wurde gesagt,¹ dass er die Sonne übertreffe, welche ihr Licht nur dieser Welt spendet, während das seine für diesen und jenen Aeon leuchtet. Ein ähnliches Bild ist angewandt, wenn die Schüler von Jochanan ben Zakkaj ihren Lehrer נֵר הָעוֹלָם „Leuchte der Welt“ (so Ab. R. Nath. 25) oder נֵר יִשְׂרָאֵל „Leuchte Israels“ nennen (so b. Ber. 28^b). Da ist die im Finstern leuchtende Lampe an die Stelle des Sonnenlichts getreten.

„In der ganzen Welt“ (Mt. 26, 13, vgl. 24, 14) würde nun בְּכָל עֲלָמָא heißen. Bei εἰς ὅλον τὸν κόσμον (Mk. 14, 9) liesse sich daran denken, dass בְּכָל עֲלָמָא im babylonischen Aramäisch für „jedermann“ gebraucht wird. Der galiläische Dialekt hat aber doch nur כָּל עַמָּא eigentl. „jedes Volk“ in demselben Sinne.² Somit wird „die ganze Welt“ auch da für „die ganze Erde“ stehen.

Dagegen ist für πάση τῇ κτίσει Mk. 16, 15 daran zu erinnern, dass בְּרִיתָא, eigentl. „die Geschöpfe“, eine gangbare Bezeichnung für „Menschen“ war. Das entsprechende hebr. הַבְּרִיּוֹת hat schon Hillel (um 10 n. Chr.) angewandt. „Liebe die Menschen“ heisst nach seiner Formulierung: אַהֲבָה הַבְּרִיּוֹת.³

Die „Völker der Welt“ (Lk. 12, 30) sind hebr. אֲמוֹת הָעוֹלָם nach Gamliel II⁴ und Akiba (beide um 110 n. Chr.)⁵ und wären aram. אַמֵּי עֲלָמָא, was ich indes nicht nachzuweisen vermag. Dabei

¹ Mechilta, Ausg. Friedm. 73^a, Bacher, Ag. d. Tann. I 352.

² Das von Levy im Neuhebr. Wörterbuch s. v. עָלָם zitierte כָּל עֲלָמָא aus j. Sabb. 10^c ist nach Ausg. Ven. auf כָּל עַמָּא zurückzuführen. j. Bab. m. 8^d steht wirklich כָּל עֲלָמָא; aber da es auf das unmittelbar vorher stehende כָּל עַמָּא zurückweist, ist es danach zu korrigieren. So wird auch כָּל עֲלָמָא j. Ber. 4^b nicht ursprünglich sein.

³ Ab. I 12, s. auch Ab. III 10 VI, 1, IV 2 und für den aramäischen Ausdruck בְּרִיתָא Est.R. I 1, Vaj.R. 22.

⁴ Pesikt. 12^b.

⁵ Mechilta zu Ex. 15, 2, Ausg. Friedm. 37^a.

liegt in העולם nichts, was die Völker als gottentfremdet bezeichnet, wie Holtzmann¹ annimmt. „Die Völker der Welt“ ist Name der Gesamtheit der auf der Erde vorhandenen Völker wie משפחות הארץ „die Geschlechter der Erde“ Sach. 14, 17. „Seit Anfang (Schöpfung) der Welt“ (s. o. S. 136) erinnert an מתחלת שלעולם Ber.R. 3, Vaj.R. 25, aram. יומא דאתברי עלמא Trg. Ruth 1, 1, Trg. Schir 8, 2,² vgl. יומא תנינא לבריית עלמא „der zweite Tag der Wertschöpfung“ Trg. Schir 8, 6; „seit Anfang der Schöpfung“ Jubil. 1, 27.

4) Die neue Welt.

Der ungewöhnliche Ausdruck ἐν τῇ παλιγενήσει Mt. 19, 28 (wofür Lk. 22, 30 ἐν τῇ βασιλείᾳ μου) ist ein spezifisch griechischer und weder hebräisch noch aramäisch wörtlich wiederzugeben. Er wird dem Evangelisten angehören. Das Evangel. Hieros. wagt dafür das sonderbare ריש בתולדותא „in der Wiedergeburt“. Auf wörtliche Übertragung verzichtete die ostsyrische Übersetzung (Cur. Sin. Pesch.) mit בעלמא חדתא „in der neuen Welt“. Dies müsste man in der That auch im jüdischen Aramäisch dafür setzen. Schon die Baruchapokalypse braucht 44, 12 den Ausdruck „die neue Welt“ (syr. עלמא חדתא) und 57, 2 „die zu erneuernde Welt“ (syr. עלמא דמתחדת). Eleazar aus Modiim (um 100 n. Chr.) nennt in dem S. 122 mitgeteilten Ausspruche „die neue Welt“ (עולם חדש). Auch die Targume kennen den Ausdruck, s. Onk. Dt. 32, 12: עתיד לתדתא „in der Welt, die er (Gott) erneuern wird; Trg. Mich. 7, 14: בעלמא דהוא „in der Welt, welche erneuert werden wird“, vgl. Trg. Hab. 3, 2, Jer. I Dt. 32, 1. Der von Onkelos gebrauchte Ausdruck findet sich auch im Kaddisch, s. Seder Rab Amram I 55^a und Sopher. XIX 12. Von der Erneuerung der Welt reden alte Traditionen b. Sanh. 92^b. 97^b, an der letzteren Stelle mit Berufung auf eine hebräische Schrift, welche in den Archiven * (Schätzen) Rom's³ gefunden worden sein soll.

Mit der „Erneuerung“ der Welt hat nichts zu thun ἀκρι γρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων Apg. 3, 21. Dies wird vom Syrer

¹ Lehrb. d. neutest. Theologie I 179.

² Selbst מבראשית sagt das Targum Jes. 41, 4, Hab. 1, 12.

³ A. Wünsche, Neue Beiträge 233, übersetzt nach der Lesart der Censur „persische Schätze“, und M. Buttenwieser, Die hebr. Elias-Apokalypse (1897) 59, redet sogar von einer „parsischen“ Tradition.

dem Zusammenhang entsprechend übersetzt: ערמא למוליא רובנא „bis zur Erfüllung der Zeiten von allem, was“ (sc. Gott geredet hat). Die von den Propheten geweissagten Dinge sollen sämtlich „aufgerichtet“, d. h. verwirklicht werden, nicht das All. Im palästinischen Aramäisch wäre dafür zu setzen: עד זמנא דיתקמין כל מליא ד.

Dagegen gehört hierher der Begriff der „neuen Schöpfung (Kreatur)“ Hen. 72, 1, Jubil. 1, 29, der Zeit, da Gott „seine Schöpfung erneuert“ (syr. נחדת בריתה) Bar. Ap. 32, 6, vgl. 4 Esr. 7, 75: incipies creaturam renovare (syr. עתיד אנת רתחדת). Ähnlich wie Paulus Gal. 6, 15, 2 Kor. 5, 17 von einer $\alpha\iota\omega\nu\eta\ \kappa\alpha\iota\ \nu\epsilon\omega\tau\epsilon\rho\alpha$ redet, kann auch die jüdische Litteratur sagen, dass Gott jemand zu einer neuen Kreatur schafft (בריא — בריה חדשה), s. Vaj.R. 29. 30, Pes. Rabb. Ausg. Friedm. 146^b, Midr. Tehill. 2, 9.¹ Während hier von der wirklichen Erneuerung einer Person die Rede ist, wird mit einer solchen Erneuerung die Stellung eines von Gott im Gerichte Gerechtfertigten nur verglichen von dem Amoräer Jizchak (um 280), wenn er Gott zu Israel sagen lässt²: „Thut Busse in jenen zehn Tagen zwischen Neujahr und Versöhntag, dann spreche ich euch frei am Versöhntag und schaffe euch zu einer neuen Kreatur.“ Sehr ähnlich lautet die Rede Gottes an Israel nach Jose bar Kezarta, nämlich³: „Weil ihr an Neujahr vor mich zum Gericht gekommen seid und in Frieden daraus hervorgegangen, rechne ich es euch an, als ob ihr zu einer neuen Kreatur geschaffen wäret.“

V. „Der Herr“ als Gottesbezeichnung.

1) Kein im gewöhnlichen Gebrauch befindlicher Gottesname.

Nur an wenigen Stellen wird $\delta\ \chi\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ als Gottesbezeichnung von den Synoptikern Jesu in den Mund gelegt, und selbst da ist die Bezeugung eine unsichere. Mk. 5, 19 hat $\delta\ \chi\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, aber die Parallelstelle Lk. 8, 39 $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, umgekehrt Lk. 20, 37 $\chi\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, aber Mt. 22, 31 (Mk. 12, 26) $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Mt. 24, 22 ist durch passivische * Wendung des Satzes das Mk. 13, 20 gebrauchte $\chi\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ vermieden.

¹ S. meine Schrift „Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge“ 52. 66. 73.

² Pes. Rabb. Ausg. Friedm. 169^a, Bacher, Ag. d. p. Am. II 261.

³ j. R. h. S. 59^c.

Somit wird den Evangelien als Thatsache zu entnehmen sein, dass Jesus in eigener Rede Gott mit einem aramäischen Äquivalent von κύριος nicht benannt hat. Wie es mit κύριος in Schriftcitaten steht, ist unter 2) besonders zu besprechen. Jesus hat dabei keine ihm besonders eigentümliche Redeweise angewandt. Denn eine ὁ κύριος unmittelbar entsprechende aramäische Gottesbezeichnung war bei den Juden gar nicht vorhanden. Wenn in Apokryphen und Pseudepigraphen ὁ κύριος oder „dominus“ gesetzt wird, beweist dies nur, dass in dem etwaigen hebräischen Original der Gottesname יהוה geschrieben stand, und dass man also sich nicht scheute, in derartigen Schriften diesen Gottesnamen anzuwenden. Es folgt aber nicht daraus, dass „der Herr“ eine wirklich im Gebrauche befindliche Gottesbezeichnung gewesen ist. Der bedeutungsvolle Übergang von dem Gottesnamen „Jahve“ zu dem Gottesnamen „Herr“ hat sich auf dem Boden des hebraistischen Judentums nicht vollzogen.¹ Er gehört vielmehr dem jüdischen Hellenismus an und ist von da in den Sprachgebrauch der Kirche, auch der semitisch redenden, eingedrungen. Zu dem edessenischen מְרִיא und dem christlich-palästinischen מְרִיא giebt es keine jüdische Parallele. Erst in sehr später Zeit ist das griechische κύριος als קִרִּים auch zu den aramäisch redenden Juden gelangt. Die jerusalemischen Pentateuchtargume² und die Targume zu Hiob und Psalmen verwenden es, aber in den Gebrauch des Volkes ist es nie gekommen.

Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass Gott jemals als Herr jemandes bezeichnet worden wäre. Dafür ist auch das Targum ein Zeuge, insofern es Jerem. 3, 4. 19 אָבִי „mein Vater“ mit רְבוּנִי „mein Herr“ wiedergiebt. Sonst seien folgende Beispiele genannt, welche nebenbei einen Beweis dafür abgeben, dass das Suffix des alttestamentlichen אֲדֹנִי in der Rede von und zu Gott keineswegs bedeutungslos war. Gott wird im Gebete angeredet aram. mit מְרִיא Ber.R. 13, hebr. mit רְבוּנִי j. Ber. 7^d, Siphra, Ausg. Weiss 112^a. Ebenso nennt in dem aramäischen Gebete בֵּת צִיּוֹן עֵינֶיהָ³ die Tochter Zion ihren Gott: אֱלֹהֵי יִמְרִי „mein Gott und mein Herr!“ Mit מֶרְן רִבְשִׁמְיָא „unser himmlischer Herr!“ wendet

¹ Dies habe ich in „Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte“ 80f. nicht deutlich genug gesagt.

² S. auch Machzor Vitry 337. 341.

³ Röm. Machzor (Bologna 1540), Selichoth für die Tage vor Neujahr, vgl. Zunz, Litteraturgesch. d. synag. Poesie 18. 74.

sich Israel an Gott in יְקוֹם פָּרְקָן¹ und in dem mit eben jener Anrede beginnenden Gebete,² auch mit der älteren Form מְרָא in מָה נִפְתָּח². Zu Nebukadnezar sagen die Leviten Trg. Est. II 1, 23: „Wie sollen wir vor dir das Lob ‚unsers Herrn‘ (מְרִינֵן) singen?“ nachdem der König vorher Israels Gott „euren grossen Herrn von Jerusalem“ (מְרִיכֹן רָבָא דִּירוּשָׁלַם) genannt hatte. In der Anrede an einen Israeliten heissen die Juden בְּנֵי מְרִיד „die Söhne deines Herrn“ j. Chag. 77^d, j. Sanh. 23^c, j. R. h. S. 58^a. Im Verhältniß zur Gemeinde Israels ist Gott מְרָה „ihr Herr“ Trg. Schir 8, 10, מְרָה im Gebete בֵּית צִיּוֹן עֲנֵה „(s. o.). Nach b. Jom. 86^a ist Gott in einer volkstümlichen Redensart als מְרִיה „Herr“ jemandes, dessen Sünde er vergiebt. Dass Nimrod Gen. 10, 9 ein Jäger vor Jhvh genannt wird, besagt nach Siphra 111^b, dass er „seinen Herrn“ (רְבוֹנוֹ) kannte und sich absichtlich gegen ihn auflehnte. König Nebukadnezar gegenüber wird der Tempel Gottes בֵּיתִיה דְּמְרָךְ „das Haus deines Herrn“ genannt Ech.R. Peth. 23, und selbst von der Heuschrecke heisst es j. Taan. 66^d, dass sie den Namen גּוֹבִי trage, „weil sie die Strafe ihres Herrn einzieht“ (דְּו גּוֹבִי דִּינָא דְּמְרִיה).

Während die Bezeichnung Gottes als Herr jemandes in der jüdischen Litteratur ziemlich selten ist, macht der Samaritaner Marka einen reichlichen Gebrauch von derselben. Mose nennt bei ihm Pharao gegenüber Gott sowohl מְרִי „mein Herr“ als מְרֵן „unser Herr“, das Meer nennt Gott in der Rede an Mose מְרֵךְ „dein Herr“.⁴ In der Erzählung wird Mose's Gott als מְרָה bezeichnet.⁵ Das kann als מְרָה „sein Herr“ gelesen werden, aber auch als מְרָה „der Herr“. Das letztere ist notwendig vorauszusetzen, wo מְרָה Vokativ ist.⁶ Es wird aber sonst überall מְרָה gemeint sein, denn Marka pflegt als Schriftsteller Gott מְרֵן „unsern Herrn“ zu nennen.⁷

Auch auf einem ägyptischen Papyrus in aramäischer Sprache wird von einem (heidnischen) Gotte mit מְרָא „mein Herr“ geredet, s. CIS II 1, 144.

¹ Baer's Seder Abodath Jisrael 229.

² S. Röm. Machzor, a. a. O.

³ S. M. David, Das Targum scheni nach Handschriften herausgegeben (1898).

⁴ Heidenheim, Bibl. Sam. III 48^a f.

⁵ ebenda 9^a.

⁶ ebenda 6^a.

⁷ ebenda 139^b. 163^a.

Zu diesem Gebrauche von „Herr“ zeigen die Evangelien keine Parallele, da die entsprechenden Ausdrücke in Gleichnissen, wo es sich um das Verhältniß von Herr und Knecht handelt, wie Mt. 24, 46 (Lk. 12, 43), nicht hierher gehören. An sich wäre es möglich, dass das hellenistische (ὁ) κύριος irgendwo das mit Pronomina verbundene aram. מְרָא verdrängt hätte; aber in keinem Falle hat Jesus einen umfassenderen Gebrauch von מְרָא gemacht, da er es liebte, Gott als „Vater“ zu bezeichnen.

2) Ersatz für das Tetragramm.

Eine andere Frage ist, was Jesus wohl gesagt haben kann, wenn er in Citaten aus dem Alten Testament wie Mt. 22, 37 (Mk. 12, 30, Lk. 10, 27); 22, 44 (Mk. 12, 36, Lk. 20, 42) das Tetragramm wiederzugeben hatte. Die Thatsache darf als feststehend gelten, dass zur Zeit Jesu der Gottesname יהוה längst aus dem Gebrauche des Volks geschwunden war und dass er bei der öffentlichen Verlesung der heiligen Schriften durch אֲדֹנָי ersetzt wurde.¹ Hinzufügen lässt sich, dass dies auffallender Weise auch vom synagogalen Targumvortrag gelten wird, was die vokalisierten Targumtexte dadurch andeuten, dass der bei ihnen übliche Sigle für יהוה Vokale beigegeben sind, welche die Lesung אֲדֹנָי fordern, und dass sie diese Sigle auch für אֲדֹנָי setzen.

Daraus ist nicht zu schliessen, dass man auch ausserhalb der Schriftlektion bei blossen Schriftcitaten אֲדֹנָי gesagt habe. Bei den Samaritanern ist es Sitte, stets — auch bei der Gesetzesverlesung — שְׁמָא „der Name“ für das Tetragramm zu setzen.² A. Geiger³ war der Meinung, dies sei auch der ursprüngliche jüdische Brauch gewesen, erst später habe man, in Nachahmung des hellenistischen κύριος, statt dessen אֲדֹנָי eingeführt. Dies ist aber nicht zu beweisen. Thatsache ist nur die jüdische Sitte, bei Schriftcitaten nicht אֲדֹנָי, sondern הַשֵּׁם „der Name“ zu sagen.⁴ Als alte Zeugnisse für den Gebrauch von הַשֵּׁם für das Tetragramm seien genannt — ausser Lev. 24, 11. 16 — die Redensarten: פָּרַשׁ הַשֵּׁם „das Tetragramm genau aussprechen“ Sanh.

¹ S. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte“ (1889) 36 ff.

² S. J. H. Petermann, Ling. Samarit. Gramm. (1873) 78.

³ Nachgelassene Schriften III 261.

⁴ Vgl. z. B. die Vorschrift von M. Grünwald, Spagnolische und spanisch-türkische Schrifttafeln (1894).

VII 5; הָנָה הַשֵּׁם „das Tetragramm aussprechen“ Sanh. X 1; קָלַל בְּשֵׁם „mit Anwendung des Tetragramms fluchen“ Sanh. VII 8; * שָׂאֵל שְׁלוֹם בְּשֵׁם „mit Anwendung des Tetragramms grüssen“ Ber. IX 5; vgl. אָת הַשֵּׁם בִּרְךָ „Gott verfluchen“ b. Sanh. 46^a. 56^a. Nach Jom. III 8, IV 2, VI 2 hätte sogar der Hohepriester im Tempel am Versöhntage das Sündenbekenntnis mit אָנָּה יְהוָה für אָנָּה הַשֵּׁם begonnen.¹ לַשֵּׁם heisst Schek. VI 6, Jom. IV 1 „für Gott“.

Somit ist anzunehmen, dass Jesus in Schriftcitaten, wenn er hebräisch citierte, הַשֵּׁם, wenn aramäisch, שְׁמָא, aber nicht אֱלֹהֵי, zu sagen pflegte, obwohl die Evangelien keine Spur des für Hellenisten und Griechen unverständlichen Brauches enthalten.

Der Bibelsprache hellenistischer Schriftsteller, aber nicht jüdisch-hebraistischem Sprachgebrauch gehören Ausdrücke an wie ἄγγελος κυρίου² Mt. 1, 20. 24; 2, 13. 19; 28, 2; Lk. 1, 11; 2, 9; ὁ ναὸς τοῦ κυρίου Lk. 1, 9; (ὁ) νόμος κυρίου Lk. 2, 23 f. 39; δικαιώματα τοῦ κυρίου Lk. 1, 6; δουλὴ κυρίου Lk. 1, 38; χεῖρ κυρίου Lk. 1, 66; δόξα κυρίου Lk. 2, 9; δύναμις κυρίου Lk. 5, 17; ὁ Χριστὸς κυρίου Lk. 2, 26. Ein Hebraist hätte diese zumeist Lukas eigentümlichen Ausdrücke bei absichtlicher Nachahmung der Sprache des Alten Testaments wohl auch schreiben können; aber der Sprachgebrauch des Volkes war ein anderer. Der Gottesname wurde in solchen Wendungen entweder ganz weggelassen, wie in הַתִּיקָל, בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, הַתּוֹרָה, oder durch blosse Andeutungen des Gottesnamens ersetzt.

VI. Der Vater im Himmel.

1) Der israelitisch-jüdische Sprachgebrauch.

Dass Gott Israels Vater sei, wird zum ersten Mal Ex. 4, 22 bezeugt in den Worten: „Mein erstgeborener Sohn ist Israel“. Während aber hier Israel nur den ersten Rang unter den Völkern einnimmt, welche sämtlich Gottes Söhne sind, werden die Israeliten unter der Voraussetzung, dass nur ihnen das Prädikat zukommt,

¹ Dagegen ist die von *H. L. Strack* Jom. III 8 in dem Citat Lev. 16, 30 recipierte Lesart הַשֵּׁם nach den von *Rabbinovicz* verglichenen Handschriften und alten Drucken unrichtig und durch יי zu ersetzen.

² Man darf hier nicht „den Engel des Herrn“ des Alten Testaments finden wollen. ἄγγελος wird durch κυρίου als Gottesbote kenntlich gemacht. Es handelt sich um einen der ἄγγελοι (τοῦ) θεοῦ Mt. 22, 30, Lk. 12, 8 f. S. auch S. 161.

als Gottes Söhne bezeichnet Dt. 32, 5; Jes. 1, 4; 30, 9; Hos. 2, 11; Dt. 14, 1; Jerem. 3, 14; 31, 20; Jes. 43, 6; 45, 11; Mal. 2, 10. Als „Vater“ der Israeliten wird Gott dementsprechend benannt Dt. 32, 6; Jerem. 3, 4. 19; 31, 8; Jes. 63, 16; 64, 7; Mal. 1, 6; 1 Chr. 29, 10. Dabei fällt der Nachdruck auf die Fürsorge, welche die Israeliten von Gott erwarten können, und den Gehorsam, welchen sie ihm schuldig sind. Die Voraussetzung ist, dass die Israeliten die Angehörigen, Hausgenossen Gottes sind, der die Rechte und Pflichten eines Familienhauptes gegenüber den Gliedern seines Hauses² wahrnimmt. Bei Jeremia (vgl. 3, 4 mit 2, 27), dem zweiten Jesaja (43, 6; 64, 7) und bei Maleachi (2, 10) wird auch betont, dass der „Vater“ Urheber des Daseins des Sohnes ist, also Gott der Vater Israels als sein Schöpfer.

Der Siracide hat selbstverständlich die einzigartige Stellung seines Volkes, welches Gott mit einem Erstgeborenen verglichen habe (36, 17), festgehalten. Zugleich findet sich aber bei ihm eine Anwendung des Vaterbegriffs auf die Stellung des Einzelnen als eines von Gott in's Dasein gerufenen Wesens 23, 1. 4, wo κύριε πάτερ καὶ δέσποτα (V. 4 θεεῖ) ζωῆς μου zurückzuführen ist auf יְהוָה אֲבִי וְיֵאֵל חַי³, worin ich nicht mit Cremer⁴ eine Einwirkung heidnischer Anschauung sehen kann. Ebenso steht es mit Sir. 51, 10. In κύριον πατέρα κυρίου μου ist nur κυρίου in κύριον zu verwandeln. Das Original dürfte gehabt haben: יְהוָה אֲבִי וְיֵאֵל חַי „Jhvh, meinen Vater und meinen Herrn“.⁵ Dass der Gerechte Gott zum Vater hat, betont besonders lebhaft das Weisheitsbuch, indem es nicht nur 2, 16 Gott als den „Vater“ des Frommen benennt, sondern mit Vorliebe den Gerechten als παῖς κυρίου (s. z. B. 2, 13) und υἱὸς θεοῦ (s. 2, 18) bezeichnet. 14, 3 wird Gott mit „πάτερ“ angeredet. Das schliesst nicht aus, dass auch das Volk Israel 18, 13 als „Gottes Sohn“ (θεοῦ υἱός) bezeichnet wird. „Vater“ ist Gott für Israel 3 Makk. 5, 7.

In palästinischen Kreisen sind es im Einklang mit der alttestamentl. Anschauung zumeist die Israeliten als solche, welchen

¹ Hos. 11, 1 ist für בְּנֵי zu lesen בְּנֵי. — Übrigens erscheint der Ausdruck bei Hosea und Jesaja schon als ein geläufiger, nicht erst von diesen Propheten eingeführt.

² S. Israel als Gottes „Haus“ (בֵּית יְהוָה) Hos. 8, 1, Jerem. 12, 7.

³ Vgl. Ps. 42, 9 אֵל חַי.

⁴ Bibl. theol. Wörterbuch³ 752.

⁵ Die syr. Übersetzung hat: אבִי מִן מְרוֹמָא מְרִיא נִבְרָא וּמְרוֹקָא. Das liesse schliessen auf: אֲבִי מְרוֹמָא יְהוָה נִבְרָא וּמְרוֹשִׁיעַ.

Gott als „ihr Vater“ gegenübersteht, wobei gedacht wird an die von Gott seinem Volke im Unterschiede von anderen Völkern entgegengetragene Liebe, welche von dessen Gliedern mit Gehorsam und Vertrauen zu erwidern ist. Das Ziel der Geschichte Israels wird Jubil. 1, 24f. dementsprechend mit den Worten beschrieben: „Ihre (der Israeliten) Seelen werden sich an mich und alle meine Befehle anschliessen, und meine Befehle werden zu ihnen zurückkehren, und ich werde ihnen ein Vater sein und sie werden meine Kinder sein. Und sie alle werden Kinder des lebendigen Gottes heissen, und jeder Engel und jeder Geist wird erkennen, ja, sie werden erkennen, dass sie meine Kinder sind, und dass ich ihr Vater bin in Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit, und dass ich sie liebe.“ Als „unser Vater“ wird Gott bezeichnet Tob. 13, 4, „seine Söhne“ sind die frommen Israeliten nach Hen. 62, 11. Sal. Ps. 17, 30 heisst es von ihnen, dass der Messias sie als „Söhne ihres Gottes“ kennen wird. Als Gottesbezeichnung wird der Vatername in den pseudepigraphischen Schriften nirgends gebraucht. Erst die Aussprüche der Rabbinen vom Schlusse des ersten Jahrhunderts ab enthalten Belege. Dass dabei der „himmlische Vater“, d. h. Gott, als das Gegenbild des „irdischen Vaters“ gedacht ist, sieht man aus einem Ausspruche Schimeon ben Jochaj's (um 130 n. Chr.), nach welchem über einen weisen Sohn sich nicht nur „sein irdischer Vater“ (אָבִי שְׁבַאֲרִי), sondern auch „sein himmlischer Vater“ (אָבִי שְׁבַשְׁמַיִם) freut.¹ Die Liebe zum Kinde ist hierbei die wichtigste Eigenschaft des Vaters. Akiba (um 120 n. Chr.) sagt²: „Geliebt sind die Israeliten (von Gott), denn sie heissen Gottes Kinder (בְּנִים לְמָקוֹם), besondere Liebe (Gottes ist es, dass)³ ihnen kundgethan ward, dass sie Gottes Kinder heissen, wie gesagt ist (Dt. 14, 1): Kinder seid ihr Jhvh, eurem Gott“. Von der gleichen Voraussetzung aus sagte Gamliel II (um 100 n. Chr.) von Israel⁴: מִדְּאֲרָגָיו בְּנֵיָא חֲבִיבֵיָא „seit die geliebten Kinder ihren himmlischen Vater erzürnten, setzte er über sie einen gottlosen König“. Diesem „himmlischen Vater“ wenden sich die Israeliten vertrauensvoll zu. Nach Rosch ha-Schana III 8

¹ Siphre Dt. 48, Ausg. Friedm. 84^b, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 181.

² Ab. III 14.

³ Es wird für שְׁנוּרַעַת gelesen werden müssen שְׁנוּרַעַת.

⁴ Midr. Abba Gorjon 1, 1, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 96.

⁵ Est.R. 1, 1 hat galiläisches מִן דְּאֶקְסִין und schaltet vor קָדָם ein: עֲבָרֵיהוֹן.

⁶ So nach Est.R. 1, 1.

(anonym) haben nicht die während des Kampfes mit Amalek emporgehaltenen Hände Mose's Israel den Sieg verschafft, nicht die von Mose aufgerichtete Schlange ihm Heilung gebracht, sondern „dass die Israeliten emporblickten und ihr Herz auf ihren himmlischen Vater richteten“ (שִׂי־שָׂרָאֵל מִסְתַּכְּלִין כָּל־פִּי מַעֲלֶה) (וּמִכֹּנֵין לָבָם לְאַבְרָהָם שְׁבַשְׁמַיִם).¹ Es ist derjenige, welcher Israels Gebet erhört. Im Kaddisch² heisst es deshalb: תִּתְקַבֵּל צְלוֹתָהוֹן „angenommen werde das Gebet und Flehen von ganz Israel vor ihrem himmlischen Vater!“ Wenn alle andere Zuflucht und Hoffnung schwindet, bleibt Israel nur der Ruf:³ עַל מִי לָנוּ לְהִשָּׁעַן עַל אֲבוֹנוֹ שְׁבַשְׁמַיִם „auf wen sollen wir uns verlassen? auf unsern himmlischen Vater“. Es ist nicht unbekannt gewesen, dass die Christen Gott für sich als ihren Vater in Anspruch nehmen. Jehuda ben Schalom (um 300) sagte:⁴ „Gott hat vorausgesehen, dass die Völker das Gesetz übersetzen und auf griechisch lesen werden und sagen: wir sind Israel. Es sprach Gott zu ihm (zu Mose): Siehe, Mose, die Völker werden sagen: wir sind Israel, wir sind die Söhne Gottes (אֲנִי אֱלֹמִקוֹם).“ S. auch S. 156f.

Folgende leicht zu vermehrende Beispiele für die Anwendung des Vaterverhältnisses Gottes auf den einzelnen Israeliten seien hier aufgeführt. Nur zwei sind angeredet in dem verwunderten Ausspruch eines Greises j. Maaser. 50^c: „Eurem himmlischen Vater (לְאַבּוֹנוֹן דְּבִשְׁמַיָא) gebt ihr es (eine ihm schuldige Abgabe) nicht, aber mir!“ Eleazar ben Azarja (um 100 n. Chr.) redet von den Dingen, welche „sein Vater im Himmel“ ihm verboten hat.⁵ Jehuda ben Tema (vor 200) mahnt⁶: „Sei kühn wie ein Leopard, schnell wie ein Adler, eilig wie eine Gazelle und stark wie ein Löwe, zu thun den Willen deines himmlischen Vaters“ (לַעֲשׂוֹת רְצוֹן אֲבִיךָ שְׁבַשְׁמַיִם). Hierher gehören auch die auf Ex. 20, 6 bezüglichen Worte Natan's (um 160),⁷ welche auf die Zeit der

¹ So zu lesen nach Manuskr. München, s. *Rabbinovicz*, *Variae Lectiones* zu b. R. h. S. 29^a. Vgl. Trg. Jer. I Num. 21, 9: אֵין מִכֹּנֵן לְבִיָּה לְשׁוֹם מִימְרָא דִּי „wenn er sein Herz auf den Namen des Wortes Jhvh's richtet“.

² Seder Rab Amram I 13^b.

³ Sot. IX 15 (anonym).

⁴ Pes. Rabb. 14^b.

⁵ S. oben S. 79f.

⁶ Ab. V 20, b. Pes. 112^a, vgl. *Bacher*, *Ag. d. Tann.* II 556.

⁷ *Mechilta*, Ausg. Friedm. 68^b, *Vaj.R.* 32, *Midr. Tehill.* 12, 5, vgl. *Bacher*, *Ag. d. Tann.* II 437.

Religionsverfolgung Hadrians zurückblicken: „Die mich lieben und meine Gebote halten“ — das sind die Israeliten, welche in Palästina wohnen und ihr Leben für die Gebote hingeben. Warum wirst du getötet? — Weil ich meine Söhne beschnitten habe. — Warum wirst du verbrannt? — Weil ich im Gesetz gelesen habe. — Warum wirst du gekreuzigt? — Weil ich ungesäuertes Brot gegessen habe. — Warum wirst du gezeißelt? — Weil ich den ‚Willen meines himmlischen Vaters‘ (רצון אבא) (שבשמים) gethan habe.¹ — Das ist es, was geschrieben steht (Sach. 13, 6): Und man sagt zu ihm: was bedeuten diese Wunden? und er antwortet: die mir geschlagen wurden im Hause ‚derer, die mich beliebt machen‘ (מאהבי) — diese Wunden haben mir bewirkt, ‚dass ich von meinem himmlischen Vater geliebt werde‘ (ליאהב לאבי שבשמים). Schimeon ben Eleazar (um 200) erklärte den gesetzlichen Ausdruck für Mischgewebe (שעמנו) davon, dass derjenige, der es trägt, „verkehrt sei“ (נלוצ) und „seinen Vater im Himmel“ von sich „abkehre“ (מלוי).² Von dem Joseph der heiligen Geschichte heisst es in einer aram. Haggada zum Wochenfest³: אפיה למרתיה ולביה לאבוי דשמיא „sein Gesicht war auf seine Herrin gerichtet, aber sein Herz auf seinen himmlischen Vater“.

Das Aufkommen der Gottesbezeichnung „unser Vater im Himmel“ als eines volkstümlichen Ersatzes für den nicht mehr benützten Gottesnamen ist ein wichtiger Beweis dafür, dass die Anschauung einer erheblichen Einschränkung bedarf, aus welcher heraus H. H. Wendt⁴ sagt: „In dem späteren Judentum bis auf die Zeit Jesu hatte nun eine Entwicklung der Gottesanschauung nicht etwa in der Richtung stattgefunden, dass die massgebende Bedeutung der Gnade und Treue für das Wesen und Verhalten Gottes stärker betont worden wäre und demgemäss auch eine grössere Neigung zur Anwendung des Vaternamens auf Gott hervorgetreten wäre.“ Aber eine „grössere Neigung zur Anwendung des Vaternamens“ seitens der Juden ist eine historische Tatsache, und Jesus hat diese Bezeichnung Gottes dem Volksgebrauche seiner Zeit entnommen. Man darf sich das Judentum, zumal in der Zeit Jesu, doch nicht nach dem Schema des späteren

¹ So nach Vaj.R. 32.

² Kil. IX 8, vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 433.

³ Machzor Vitry 342.

⁴ Die Lehre Jesu II 144.

Rabbinismus vorstellen, am wenigsten dann, wenn man in diesem die Auswüchse zur Regel macht und alle Spuren einer echten Religiosität, die er aufweist, übersieht oder vertilgt.¹

Auch das ist nach den oben mitgeteilten Beispielen nicht richtig, dass erst die neutestamentliche Offenbarung eine Beziehung des Individuums zu Gott hergestellt habe. Allerdings wusste der einzelne Israelit, dass er nur als Glied seines Volkes Anspruch und Aussicht auf Gottes Hilfe und Teilnahme habe. Aber das Alte Testament zeigt reichliche Spuren der Überzeugung, dass Gottes Vorsehung nicht nur dem Volksganzen, sondern auch jedem einzelnen Volksgliede gelte. Es ist somit nichts Neues gewesen, wenn das Vaterverhältnis Gottes innerhalb des Judentums auch auf den Einzelnen bezogen wurde.

2) Der Sprachgebrauch Jesu.

a) mein, euer himmlischer Vater.

Die volkstümliche Gottesbezeichnung $\delta \pi \alpha \tau \eta \rho \delta \epsilon \nu$ (τοῖς οὐρανοῖς ($\delta \delta \upsilon \rho \acute{\alpha} \nu \iota \omicron \varsigma$), welche nie ohne ein hinzugefügtes Pronomen (μου,² ἡμῶν, ὑμῶν) auftritt, erscheint bei Matthäus 20mal im Munde Jesu, bei Markus nur einmal (11, 25), bei Lukas niemals, obwohl er 11, 13 durch $\delta \pi \alpha \tau \eta \rho \delta \epsilon \xi \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \upsilon$ verrät, dass er sie kennt. Dasselbe Motiv, welches Lukas veranlasste, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν in ἡ β. τοῦ θεοῦ zu verwandeln, wird auch hier wirksam gewesen sein. Ein spezifisch jüdischer und nicht biblischer Sprachgebrauch sollte vermieden werden. Die jüdische Sorge, den „Vater“ durch den Beisatz „im Himmel“ als Gott stets kenntlich zu machen, konnte dem Hellenisten überflüssig erscheinen.

Die Betrachtung Gottes als Vater der Israeliten war auch Jesu nicht völlig fremd. Mt. 15, 26 (Mk. 7, 27) vergleicht er in einem Bilde die Israeliten mit „Kindern“ (τέκνα), die Heiden mit „Hündchen“ (κυνάρια), die zwar auch dem Haushalte angehören, aber nicht auf Kosten der Kinder ernährt werden dürfen.³ Aber nicht diese Betrachtungsweise ist bei seiner Bezeichnung Gottes

¹ Zu einer gerechteren Würdigung des religiösen Besitzes der jüdischen Gemeinde des zweiten Tempels habe ich auch mahnen wollen in „Das Alte Testament ein Wort Gottes“, Leipzig 1896.

² Nur zufällig fehlt σου hier, während $\delta \pi \alpha \tau \eta \rho \tau \omicron \upsilon$ Mt. 6, 18 vorkommt.

³ In etwas anderer Weise werden Mt. 8, 12 die Israeliten als „Söhne der Gottesherrschaft“ (υἱοὶ τῆς βασιλείας) von den Fremden unterschieden, vgl. S. 94.

als Vater das bestimmende. Vielmehr ist ihm Gott entweder der himmlische Vater seiner Jünger nach Mt. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 9. 14 (Mk. 11, 25). 26. 32; 7, 11; 18, 14; 23, 9, oder sein eigener himmlischer Vater nach Mt. 7, 21; 10, 32f.; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 19. 35. Er bezeichnet damit die eigentümliche persönliche Verbindung, in welcher Gott erstlich zu ihm (Jesu) selbst, dann aber auch zu den Seinen steht, welche, als durch die Botschaft von der Gottesherrschaft gewonnen, Mt. 13, 38 „Söhne der Gottesherrschaft“ genannt werden können. Dabei zieht Jesus zwischen sich und den Jüngern eine scharfe Gränze, wenn er das übliche jüdische „unser Vater im Himmel“ selbst geflissentlich vermeidet, es aber nach Mt. 6, 9 seinen Jüngern vorschreibt. Auch hier ist zu sehen, dass nicht erst die Verehrung Späterer ihm ein besonderes, auf andere unübertragbares Verhältnis zu Gott zuschrieb.

Weiteres über Jesu Sohnesstellung s. Wichtige Begriffe X.

b) mein, euer Vater.

Nach jüdischem Sprachgebrauch ist es nicht üblich, in gewöhnlicher Rede Gott schlechtweg Vater zu nennen, ohne ihn als den himmlischen näher zu bezeichnen. Nur in Gebeten ist man anders verfahren. Die fünfte und sechste Bitte des um 110 n. Chr. formulierten Achtzehngebets erflehen Erwirkung der Busse und Vergebung der Sünden von dem Gott, welchen Israel zuerst אֱלֹהֵינו „unser Vater“, und dann auch מֶלֶכְנו „unser König“ nennen darf. Die Bitten beginnen: הַשִּׁיבֵנו אֲבוּנוּ לְתוֹרָתְךָ „führe uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz!“ und: קַלַּח לָנוּ אֲבוּנוּ כִּי חָטָאנוּ „verzeih uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt“. So heisst es auch in einem Gebete Tob. 13, 4 Vat.: θεὸς ἀντὶς πατρὸς ἡμῶν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας (nicht hebr. und aram.). Akiba (um 120) erwirkte einmal Regen durch ein kurzes Gebet, welches mit אֲבוּנוּ מֶלֶכְנו „unser Vater und König“ anhub.¹ In Gebeten schloss man sich offenbar an die biblische Ausdrucksweise an und hatte auch kein Missverständnis zu befürchten.

Wie vorsichtig man sonst in bezug auf die Anwendung des Vaternamens für Gott war, sieht man aus den Targumen. Zwar sagen Trg. Jer. II Ex. 15, 2 die Säuglinge ihren Vätern gegenüber von Gott: הֵן הוּא אֲבוּנוּ „dieser ist unser Vater!“² Da

¹ b. Taan. 25^b, Bacher, Ag. d. Tann. I 330.

² Jer. I Lev. 22, 28 ist das im Munde Gottes sinnlose אֲבוּנוּ nach j. Meg. 75^c in אֲנִי zu korrigieren.

war die nähere Bezeichnung durch **בְּשֵׁמִיָּא** unangebracht. Auch wenn Gott Dt. 32, 6 sich selbst Israels Vater nennt, übersetzt das Onkelostargum **אָבִיךָ** wörtlich **אָבוֹךְ**, nur Targ. jer. II macht **אָבִיךָ** daraus. Wenn aber Israel Gott als seinen Vater bezeichnet, wagt der Targumist eine wörtliche Wiedergabe nicht.¹ Jes. 63, 16; 64, 7 setzt er für **אָבִינוּ** den ganzen Satz: **דְּרַחֲמֵךְ עָלֵנָּא** „du, dessen Barmherzigkeit über uns gross ist wie die eines Vaters über Söhne“, und Jerem. 3, 4. 19 verwandelt er **אָבִי** in **רְבוּנִי** „mein Herr“, obwohl es ihm unbedenklich schien, das **אָבִי** des Götzendieners 2, 27 mit **אָבוּנָא** „unser Vater“ wiederzugeben.

Jesus hat, wie es scheint, im Gebete Gott niemals mit „mein Vater im Himmel“, sondern nur mit „mein Vater“ angeredet. Es ist gleichgiltig, ob griechisch das blossе **πάτερ** gesetzt wird, wie Mt. 11, 25 (Lk. 10, 21), Lk. 22, 42; 23, 34. 46, oder **ὁ πατήρ**, so Mt. 11, 26 (Lk. 10, 21), Mk. 14, 36, oder **πάτερ μου**, so Mt. 26, 39. 42. Denn in jedem Falle ist gemäss Mk. 14, 36 (vgl. Röm. 8, 15, Gal. 4, 6) **ἀββᾶ** (**אָבָא**) dafür vorauszusetzen. Dies ist zwar nur determinierte Form und heisst also eigentlich „der Vater“; aber diese Form ist unter Aussergebrauchstellung der Form mit Pronominalsuffix (**אָבִי** noch Dan. 5, 13)² stets für „mein Vater“ angewandt worden, wie man auch für „meine Mutter“ nur **אִמָּא** „die Mutter“ gesagt hat.³ Selbst in das Hebräische der Mischna⁴ ist diese aramäische Redeweise eingedrungen. Dort sieht man auch, dass auch im Namen mehrerer Kinder **אָבָא** gesagt werden konnte, welches dadurch den Wert von „unser Vater“ gewann.⁵ Es wäre deshalb nicht unmöglich, das **πάτερ** des Herrengebets nach Lk. 11, 2 auf **אָבָא** zurückzuführen, obwohl im Gebete das feierlichere **אָבוּנָא**, galil. **אָבוּנָא** „unser Vater“ grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die Anrede an Gott mit **אָבָא**, **אָבוּנָא** war bei Jesus etwas anderes als das durch **מְלִכֵּנוּ** sogleich näher bestimmte **אָבִינוּ** des Achtzehngebets und Akiba's. Der Sprachgebrauch der Familie ist auf Gott übertragen, es ist die Rede des Kindes zum Vater.

¹ Doch ist Mal. 2, 10 das suffixlose **אָב** mit **אָבָא** wiedergegeben.

² **אָבִי** findet sich auch einmal Trg. Est. II 1, 1 nach MS. Orient. 2375 des Brit. Mus.

³ S. meine Gramm. des jüd. pal. Aram. 2 199.

⁴ z. B. Keth. II 10, XIII 5, Ned. II 1. S. A. Geiger, Lehrbuch zur Sprache des Mischnah 50.

⁵ Bab. b. IX 3, Schebu. VII 7.

Jesus redet auch von Gott mit δ πατήρ μου nach Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22); 20, 23; 25, 34; 26, 29. 53. Der Vater des Menschensohnes wird von ihm Mt. 16, 27 (Mk. 8, 38) als δ πατήρ αὐτοῦ (also aram. אביו) bezeichnet. Der Vater der Jünger ist δ πατήρ ὑμῶν (אבותיך) Mt. 6, 8; 10, 20. 29, δ πατήρ αὐτῶν (אבותיכם) Mt. 13, 43, δ πατήρ σου (אבותיך) Mt. 6, 4. 6. 18. Es muss zugegeben werden, dass für die einzelne Stelle keine Sicherheit besteht, dass Jesus grade hier die Vaterbezeichnung ohne Zusatz gebraucht habe. Es wäre möglich, dass jedes δ πατήρ μου, σου, ὑμῶν, welches nicht Anrede an Gott ist, den Zusatz δ ἐν οὐρανοῖς erhalten müsste. Dies allein würde dem Gebrauche in der rabbinischen Litteratur entsprechen. Indes möglich bleibt das Bestehen einer zutreffenden Überlieferung darüber, dass Jesus sich an den jüdischen Sprachgebrauch hierin nicht streng gebunden hat und in der That zuweilen nur von seinem und der Seinen „Vater“ geredet. Dadurch erschiene dann auch die konsequente Streichung des Zusatzes bei Lukas einigermassen historisch gerechtfertigt.

c) der Vater.

Einer besonderen Berücksichtigung bedürfen die Stellen, an welchen ausserhalb der Anrede blosses δ πατήρ ohne Hinzufügung eines Pronomens erscheint.

Lk. 9, 26 ist nach Mt. 16, 27 (Mk. 8, 38) zu korrigieren. Jesus hat sicherlich nicht gesagt, dass der Menschensohn kommen werde ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, sondern ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἁγίων ἀγγέλων. Ausserdem fehlt bei Lukas αὐτοῦ bei τοῦ πατρὸς wohl nur aus stilistischen Gründen, weil es vorher schon stand.

In dem Herrenworte Apg. 1, 7 müsste δ πατήρ in Jesu Munde auf אבא zurückgeführt werden, was eben sowohl δ πατήρ μου heissen könnte. Jesus hätte dann gesagt: „Nicht eure Sache ist es zu wissen Zeiten oder Termine, welche mein Vater in der ihm eigenen Macht bestimmt hat“. Indes kann es sich hier auch um eine Redeweise handeln, welche lediglich dem Schriftsteller in die Feder floss, weil sie ihm geläufig war.

Dann bleiben nur die Stellen übrig, an welchen δ πατήρ und δ υἱός sich gegenseitig bedingen, in denen also das Pronomen nicht ergänzt werden kann, nämlich Mt. 11, 27 (Lk. 10, 22), Mt. 24, 36 (Mk. 13, 32) und Mt. 28, 19. Von diesen Stellen lässt sich die erste im Munde Jesu rechtfertigen. Wenn Jesus bezeugt, dass ihm von „seinem Vater“ alles überliefert sei, und er hin-

zufügt, dass nur „der Sohn“ und „der Vater“ einander kennen, so lässt sich dies verstehen als ein Hinweis auf einen Sachverhalt, der bei Vater und Sohn stets gelten wird und darum auch bei Jesu und seinem Vater Anwendung findet. Dann wäre $\acute{o}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ und $\acute{o}$ $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ nicht als theologischer Terminus gemeint, und $\alpha\alpha$ wie $\alpha\eta$ sind nicht befremdlich. S. auch unter Nr. X.

Anders steht es Mt. 24, 36 (Mk. 13, 32), wo die Engel und „der Sohn“ etwas nicht wissen, was nur „der Vater“ weiss. Hier ist $\acute{o}$ $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ und $\acute{o}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ nicht durch eine Vergleichung veranlasst, sondern fertiger Terminus, und somit Beeinflussung des Textes durch die Redeweise der Kirche anzunehmen. Wollte man $\acute{o}\delta\delta\epsilon$ $\acute{o}\iota$ $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ — $\acute{o}\delta\delta\epsilon$ $\acute{o}$ $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ als nachträgliche Verdeutlichung des vorangehenden $\acute{o}\delta\delta\epsilon\iota\varsigma$ ausscheiden, so könnte für das allein übrig bleibende $\acute{o}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ = $\alpha\alpha$ ebenso wie in der Sachparallele Apg. 1, 7 in Jesu Mund gesetzt werden $\acute{o}$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ $\mu\omicron\upsilon$. Wahrscheinlicher ist indes, dass es ursprünglich hiess: „nicht einmal die Engel wissen es“, und dass der Schluss: „auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater allein“ als Zusatz zu betrachten ist.

Eine ähnliche Erweiterung eines ursprünglich kürzeren Wortlauts wird auch vorliegen bei dem Taufbefehl von Mt. 28, 19.

VII. Andere Gottesbezeichnungen.

1) Gott ($\acute{o}$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$).

Bei allen drei Synoptikern erscheint $\acute{o}$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ im Munde Jesu. Dies muss als auffallend erscheinen, wenn man damit den Sprachgebrauch der Mischna vergleicht. Der Traktat, welcher am meisten Gelegenheit zur Anwendung von Gottesbezeichnungen bot, Pirke Aboth, enthält 8 mal die Bezeichnung שמים „Himmel“, 5 mal המקום „der Ort“, 3 mal הקדוש ברוך הוא „der Heilige, gebenedeit sei er“, je einmal אביך שבשמים „himmlischer Vater“, השם „der Name“ und השכינה „das Wohnen“. Dagegen findet sich אלהים wie יי (יהוה) nur in Bibelcitaten, das letztere auch in einer Gebetsformel. Traktat Berachoth hat 2 mal שמים , einmal המקום ; השם und יי nur in Gebeten und Citaten, ebenso Trakt. Joma je einmal המקום , הקדוש ברוך הוא , שם שבשמים ; אביכם in Gebeten, יי in Bibelcitaten, niemals אלהים . Oft wird die Gottesbezeichnung

durch umschreibende Wendungen völlig umgangen, oder einfach weggelassen. Bei Citierung von Gen. 1, 27 hätte man **בְּצֶלֶם אֱלֹהִים** „im Bilde Gottes“ geschrieben, ohne Citat wird Ab. III 15 nur **בְּצֶלֶם** gesagt und erwartet, dass der Leser wisse, dass das Bild * Gottes gemeint ist. **חֲבִיבֵין יִשְׂרָאֵל** „geliebt sind die Israeliten“, sagt Akiba Ab. III 14, er meint „geliebt von Gott“. Ber. IX 2 erscheint die Gebetsformel **יְהִי רְצוֹן** „es sei wohlgefällig“, aber ohne die notwendige Hinzufügung „vor Gott“, und Jom. I 5 wird der Hohepriester zu genauer Erfüllung seiner Obliegenheiten im Tempel beschworen „bei dem, welcher seinen Namen in diesem Hause wohnen lässt“.

Dass dies Verfahren der Mischna keine Neuerung war, sieht man daraus, dass das Esterbuch, nicht — wie zuweilen angenommen wird — in Folge profaner Gesinnung des Verfassers, sondern in Folge religiöser Scheu, gar keine Gottesbezeichnung enthält, und dass das erste Makkabäerbuch trotz häufiger Erwähnung religiöser Momente nur 9 mal **שָׁמַיִם** „Himmel“ als Gottesbezeichnung verwandt hat, von „Gott“ aber niemals redet. Das aramäische Danielbuch (Dan. Kap. 2—7) vermied wenigstens **יהוה** und bezeichnete den wahren Gott durch **אֱלֹהֵי שָׁמַיָא** „Gott des Himmels“ (wofür 4, 34 **מְלַךְ שָׁמַיָא**, 5, 25 **מְרָא שָׁמַיָא**) und **אֱלֹהָא** **עֲלִיָא**, bez. **עֲלִיָא** „der höchste Gott“ bez. „der Höchste“, seltener durch **חַיָּא אֱלֹהָא** „der lebendige Gott“ (6, 27), **חַי עֲלָמָא** „der ewig Lebende“ (4, 31). Das blosse **אֱלֹהָא** (= **הָאֱלֹהִים**) steht nur 2, 20 und 5, 26.

Nicht immer ist man in Schriftwerken so konsequent verfahren. Aber man hatte die Möglichkeit, einer etwaigen Profanation der Gottesnamen dadurch vorzubeugen, dass man sie nur andeutete. Die Handschriften enthalten für **יהוה** zwei-, drei- und vierfaches Jod, aber auch Abänderungen wie **יְדוּד** und **יְקוֹק**, für das statt dessen gesprochene **הַשֵּׁם** nur **ה'** oder **ר'**, für **אלהים** — **אלרים**, **אלקים**, für **אלהא** — **אלדא**, **אלקא**. Es hat deshalb nicht viel zu sagen, wenn Apokryphen und Pseudepigraphen sich der biblischen Gottesnamen bedienen. Am wenigsten ist von daher auf den wirklichen Gebrauch des Volkes zu schliessen. Nur vom Tetragramm ist nachweisbar, dass es — wahrscheinlich infolge des Einflusses ägyptischer religiöser Sitte — thatsächlich aus dem gewöhnlichen Gebrauche des Volkes verschwunden war. Wir dürfen aber annehmen, dass es mit den anderen eigentlichen Gottesnamen nicht sehr anders stand und dass sie ausserhalb von Gebeten und Benediktionen wenig angewandt wurden. Jesus

selbst deutet an,¹ dass es Sitte war, beim Eide nicht Gott, sondern den Himmel, Jerusalem, den Tempel, den Altar, das Opfer, das eigene Haupt zu nennen, ist aber nicht der Meinung, dass man, wenn einmal geschworen werden müsse, auch Gott zu nennen habe, sondern, dass man lieber überhaupt nicht schwören solle. Auch er scheint die Nichtaussprache des Gottesnamens zu billigen, und hat sie jedenfalls dadurch bethätigt, dass er das Tetragramm vermied und die Ersatzbezeichnung „himmlischer Vater“ mit Vorliebe anwandte.

Unter diesen Umständen muss bezweifelt werden, dass die Evangelien, welche Jesus öfters ὁ θεός sagen lassen, damit die ursprüngliche Form der Rede Jesu wiedergeben. Es liegt nahe, dass sie Redeweisen beseitigten, welche dem Griechen und Hellenisten nicht verständlich gewesen wären.

Natürlich kann nicht allenthalben „Vater im Himmel“ für „Gott“ eingesetzt werden. Wenn z. B. Mt. 19, 6 (Mk. 10, 9) ὁ θεός neben ἄνθρωπος, Mt. 6, 24 (Lk. 16, 13) θεός gegenüber μαμωνᾶς genannt wird, musste, wenn ἁγῶς „Gott“ vermieden werden sollte, etwa ὄνομα „der Name“² oder οὐρανός „der Himmel“³ dafür eintreten. In anderen Fällen wird der Gottesname weggelassen werden können. Wenn Jesu Mt. 26, 61 Schuld gegeben wird, er habe gesagt: „Ich kann ‚den Tempel Gottes‘ (τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ) zerstören“, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass er vielmehr nach Mk. 14, 58 von „diesem Tempel“ (τὸν ναὸν τοῦτον), oder nach Mt. 27, 40 (Mk. 15, 29) nur von „dem Tempel“ (τὸν ναόν) redete. Mk. 12, 25 sagt Jesus, dass die Auferstandenen sein werden wie „Engel im Himmel“ (ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Das wäre aramäisch מַלְאָכֵי שָׁמַיָּא und ist sicherlich ursprünglicher als die Fassung des Matthäus (22, 30): ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, und vollends die Erweiterung des Lukas (20, 36): ἰσάγγελοι καὶ υἱοὶ θεοῦ. — Lk. 12, 8. 9; 15, 10 wird behufs Vermeidung der Redensart „vor Gott“ gesagt „vor den Engeln Gottes“ (ἐμπροσθεν — ἐνώπιον — τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ). Da ist τοῦ θεοῦ sicherlich zu streichen, denn es vereitelt teilweise den Zweck der Redensart. Dass Mt. 10, 32. 33 in der Parallele zu Lk. 12, 8. 9 sich ἐμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς findet, zeigt, wie auf andere Weise derselbe Zweck erreicht werden konnte. S. auch unter 5).

¹ Mt. 5, 34 f.; 23, 16—22.

² Vgl. S. 149f.

³ Vgl. Wichtige Begr. VIII 7.

Unbedenklich ist dagegen ὁ θεός in den Gebeten, welche Jesus Lk. 18, 11. 13 dem Pharisäer und dem Zöllner in den Mund legt, wenn auch — zumal bei dem Pharisäer — eine ausführlichere Anrede an Gott erwartet werden könnte. Nur darf ὁ θεός nicht mit Delitzsch und Resch auf אֱלֹהִים zurückgeführt werden, was eine sehr ungewöhnliche Form der Anrede wäre, sondern, wenn man bei dem Pharisäer hebräisches Gebet voraussetzt, auf אֱלֹהֵי „mein Gott“, wenn der Zöllner aramäisch betete, auf אֱלֵי. Dass Jesus selbst am Kreuze aramäisch betend אֵל sagte,¹ war aber dadurch veranlasst, dass er sein Gebet in ein Psalmwort fasste. Die ihm eigene Gebetsanrede an Gott war אבא „Vater“.²

2) Der Höchste (ὁ ὑψιστος).

* Die Gottesbezeichnungen אֱלֵי und אֱלֹהִים erscheinen zuerst im Munde von Nichtisraeliten, Gen. 14, 18 ff. von Melchisedek, Num. 24, 16 von Bileam gebraucht. Die Absicht des Schriftstellers, die von diesen Männern verehrte Gottheit als den wahren Gott zu bezeichnen, findet darin ihren Ausdruck. In den Psalmen wird אֱלֵי dann nicht selten von Israeliten in den Mund genommen,³ s. z. B. אֱלֵי יְהוָה Ps. 47, 4, אֱלֹהִים אֱלֵי Ps. 57, 3, אֵל אֱלֵי Ps. 78, 35, אֱלֵי Ps. 9, 3. Der Siracide hat אֵל אֱלֵי 46, 5; 48, 20, während er in Zusammensetzungen das blosse אֱלֵי vorzieht, s. 41, 4. 8; 42, 2; 44, 20; 49, 4. אֱלֵי und אֱלֹהֵי אֱלֵי hat der aramäische Teil des Danielbuches, der in der Verbindung קְדִישׁ אֱלֵי 7, 18. 22. 25. 27 auch das hebr. אֱלֵי verwendet. Weiter findet sich die Gottesbezeichnung „Höchster“ Tob. 4, 11, Judith 13, 8 (ὁ θεός ὁ ὑψιστος), Ass. Mos. 10, 7, in allen Teilen des Henochbuches, s. Charles zu Hen. 99, 3, öfters in der Baruchapokalypse, s. Charles zu 17, 1, häufig im 4. Esrabuch. Das Onkelostargum setzt Gen. 14, 20, Num. 24, 16 אֱלֵי für אֱלֵי. In der rabbinischen Litteratur ist im Gegensatz dazu dieser Gottesname ausserordentlich selten. Nach b. Sot. 40^a hätte der Palästinenser Abbahu (um 300 n. Cbr.) einmal Gott als אֱלֵי bezeichnet. Man hat deshalb Grund zu der Annahme, dass אֱלֵי nicht dem eigentlichen Sprachgebrauch des Volkes angehörte, sondern der Sprache des religiösen Dichters und biblicistischen Schriftstellers.

¹ S. dazu oben S. 43.

² S. oben S. 157.

³ Vgl. T. K. Cheyne, The Origin and religious Content of the Psalter 83 f.

Holtzmann¹ sieht in dem Gottesnamen עֲלִיִן ein Kennzeichen der „abstrakten Farblosigkeit des Gottesbegriffs der Epigonen“, nachdem schon mit dem Gottesnamen der nomistischen Zeit אֱלֹהִים das Judentum begonnen habe, den metaphysischen Gottesbegriff auf Kosten des religiösen Gehalts des prophetischen Gottesbildes zu betonen. Aber אֱלֹהִים ist gar nicht der Gottesname der sogen. nomistischen Zeit. Das priesterliche Gesetz lässt keinen Zweifel darüber, dass Gott als יהוה der Gott Israels und des Gesetzes sein will. Warum aber עֲלִיִן oder אֱלֹהִים farbloser sein soll als das von den Juden nach Ex. 3, 14 verstandene Tetragramm, wäre doch schwer zu sagen. Es passt auch nicht in das gewollte System des Rückschritts, dass עֲלִיִן zur Zeit Christi abgelöst wird von Gottesbezeichnungen wie der „Heilige“, „unser Vater im Himmel“, von denen das erste prophetischen Ursprungs ist, das zweite sogar einen Fortschritt über den prophetischen Sprachgebrauch hinaus bedeutet.

Nur einmal (Lk. 6, 35) wird ὁ υἱός in den Mund Jesu gelegt in dem Ausdruck υἱοὶ ὑψίστου , wofür Mt. 5, 9 υἱοὶ θεοῦ , Mt. 5, 45 $\text{υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς}$ gesetzt wird. Nach Mk. 5, 7 (Lk. 8, 28) hätte ein Besessener Jesus mit $\text{υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου}$ angedet. Bei Matthäus (8, 29) fehlt τοῦ ὑψίστου . Aber Lukas liebt den Gottesnamen ὁ υἱός . Er sagt Ev. 1, 32 υἱὸς ὑψίστου , 1, 35 δύναμις ὑψίστου , 1, 76 προφήτης ὑψίστου , Apg. 7, 48 ὁ υἱός , 16, 17 $\text{δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου}$. So wird auch υἱοὶ ὑψίστου Ev. 6, 35 seinem Stile angehören. Die Annahme liegt nahe, dass der Ausdruck υἱοὶ ὑψίστου von Ps. 82, 6 LXX, welcher freilich im Zusammenhang einen ganz anderen Sinn hat und die Überhebung der so Bezeichneten andeutet, ihm dabei vorgeschwebt hat. Die ursprüngliche Fassung des Worts hat am ehesten Matthäus bewahrt in seinem $\text{υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς}$, aram. $\text{בְּנֵי אֲבוּיָנָא דְּבִשְׁמֵי}$.

3) Der Gebenedeite (ὁ εὐλογητός).

Mk. 14, 61 wird vom Hohenpriester gesagt $\text{ὁ υἱός τοῦ εὐλογητοῦ}$, während Mt. 26, 63 ὁ υἱός τοῦ θεοῦ setzt. In der That wäre die Fassung bei Markus, wenn einmal der Messias als Gottes Sohn bezeichnet werden sollte, im Munde des Hohenpriesters wahrscheinlicher als die des Matthäus. Indes ist „der Gepriesene“

¹ Lehrb. d. neutest. Theologie I 49.

in der jüdischen Litteratur in der Regel nur Zusatz¹ zu dem Gottesnamen „der Heilige“ in der Formel **הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא** „der Heilige, gebenedeit ist er“, aram. **קַדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא**, worüber s. unten. Das blosse **הַמְבָרֵךְ** „der Gepriesene“ Ber. VII 3 ist eine Ausnahme. Doch kann selbst in Palmyra Gott genannt werden: **בְּרִיךְ שְׁמֵהּ לְעֻלְמָא** „der, dessen Name in Ewigkeit zu preisen ist“ de Vogüé 74. 76 (111 n. Chr.). 77, s. auch Hen. 77, 1 „der auf ewig Gepriesene“.

4) Die Kraft (ἡ δύναμις).

Einstimmig berichten die Synoptiker (Mt. 26, 64, Mk. 14, 62, Lk. 22, 69), dass Jesus vom Synhedrion verurteilt worden sei, weil er ankündigte, dass er sitzen werde „zur Rechten der Kraft“ (ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως). Lukas fügt im Interesse seines Lesers τοῦ θεοῦ zur Verdeutlichung bei, und verdunkelt dadurch wie auch in anderen Fällen (s. oben S. 161) die Bedeutung der Redensart. Hegesipp (bei Eusebius II 23) hat in einer Anspielung an dies Wort im Munde des Jakobus ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, womit Apg. 8, 10 zu vergleichen, wo der Mager Simon genannt wird ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. Als „Gott“ hat man den Mager bezeichnet, und τοῦ θεοῦ ist samt ἡ καλουμένη von Lukas der Bezeichnung beigefügt. Das Eigenschaftswort „gross“ soll die „Kraft“ als die übermenschliche kennzeichnen, so wie „der grosse Heilige“ im Henochbuche (s. u.) der einzige dieser Art, nämlich Gott ist.

Dagegen ist der Kreuzesruf ἡ δύναμις μου ἡ δύναμις μου im Petrus-evangelium wohl eher durch die Übersetzung des Aquila von Ps. 22, 2 (nach Eusebius, Demonstr. Evang. X 8 entweder ἰσχυρὲ μου oder ἰσχύς μου) veranlasst. Der Sinn ist nicht, dass die eigene Kraft, sondern dass die Kraft, welche für Jesus Gott ist, ihn verlassen habe, vgl. die Anrede an Gott **יְיָ** „meine Stärke“ Ps. 59, 18, s. auch Ex. 15, 2, Ps. 46, 2; 81, 2. Es ist somit nicht nötig, mit A. Harnack² anzunehmen, dass der Verfasser am Ausdruck der Gottverlassenheit Anstoss genommen habe.

Auf einem Missverständnis könnte Mt. 14, 2 (Mk. 6, 14) beruhen, wonach „die Kräfte in Jesu wirken“ (αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν

¹ Als Zusatz hat auch Paulus εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας Röm. 1, 25; 9, 5; 2 Kor. 11, 31.

² A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus² 65.

ἐν αὐτῷ). Der Satz wird geheissen haben: גְּבוּרָתָא מְתַעֲבָרָן בֵּיה „die Machtthaten werden durch ihn gethan“, vgl. Mt. 11, 21. 23.

Dafür, dass ἡ δόναμις in jenem Herrenwort wirklich für „Gott“ steht und übrigens auf aram. גְּבוּרָתָא zurückzuführen ist, seien folgende Beispiele aus der jüdischen Litteratur genannt, welche auch zeigen, wie wenig dabei auf die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks Rücksicht genommen wird. Jischmael (um 100 n. Chr.) führt ein Gotteswort an mit der Formel: es wurde gesagt „vom Munde der Macht“ (מִפִּי הַגְּבוּרָה).¹ Aboth d. R. Nathan 37 erscheint der Ausdruck: es war (erschien) gut in seinen Augen und „in den Augen der Macht“ (בְּעֵינֵי הַגְּבוּרָה). Meir (um 160 n. Chr.) sagt b. Sot. 37^a von Benjamin, dass er wegen der Lage des Tempels in seinem Gebiet „Wirt der Macht“ (אוֹשְׁפִיזוֹן לַגְּבוּרָה) gewesen sei. In einem anonymen Ausspruche in Siphre² steht בּוֹחוֹ שֶׁל מַעְלָה „die obere Kraft“ für „Gott“. Vergleichen lässt sich auch Trg. Jes. 33, 21, wo für blosses יְהוָה gesetzt wird גְּבוּרָתָא דִּי und Trg. Jes. 48, 13, wo גְּבוּרָתִי eintritt für יְמִינִי „meine (Gottes) Rechte“.

Als ein verwandter Ausdruck, welcher aber aus den Evangelien nicht zu belegen ist, sei aufgeführt: דַּעַת עֲלִיּוֹנָה „das obere Wissen“ (= Gott) Mechilta, Ausg. Friedm. 89^b, aram. דַּעְתָּא דְּלַעֲל „Jer. I Num. 27, 5, vgl. μόνος σοφῶ θεῶ Röm. 16, 27.

5) Der Heilige (ὁ ἅγιος).

Obwohl ἅγιος als Gottesbezeichnung im Neuen Testament nur 1 Petr. 1, 15 vorkommt, wo es durch ein alttestamentliches Citat veranlasst ist, erscheint es doch nicht überflüssig zu erwähnen, dass es eine Gottesbezeichnung הַקֹּדֶשׁ „die Heiligkeit“ gegeben hat, s. z. B. Siphre Num. 112, Ausg. Friedm. 33^a.³ Dazu gehört das oft gebrauchte קֹדֶשׁא בְּרִיךְ הוּא „die Heiligkeit, gebenedeit sei sie“, s. j. Makk. 31^d, j. Bab. mez. 12^a, Ber. R. 78, Trg. Jes. 50, 11, Trg. Est. II 5, 1, Kaddisch. Das hebräische * Aquivalent ist auffallender Weise הַקֹּדֶשׁ בְּרִיךְ הוּא „der Heilige, gebenedeit sei er“, s. z. B. Ab. III 1. 2; IV 22, welches in dem biblischen קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל (z. B. Jes. 10, 17; 49, 7) und קֹדֶשׁ Jes. 40, 25 sein Vorbild hat und auch im Henochbuch öfters vorkommt, s.

¹ Siphre Num. 112, Ausg. Friedm. 33^a. Denselben Ausdruck s. j. Sanh. 28^a.

² Siphre Dt. 319, Ausg. Friedm. 136^b.

³ Vgl. מִפִּי קֹדֶשׁא „aus dem Munde der Heiligkeit“ Trg. Ech. 3, 38.

„der Heilige“ Hen. 1, 2; 93, 11; „der grosse Heilige“ 1, 3; 10, 1; 14, 1; 25, 3; 84, 1; 92, 2; 97, 6; 98, 6; 104, 9.

Es läge nahe anzunehmen, dass in dem Ausdrucke רוח קדשא „der heilige Geist“ das Wort קדשא gradezu Gottesbezeichnung wäre, sodass τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ es genauer wiedergäbe als τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Aber solche Ausdrücke wie רוח קדשך, dein heiliger Geist Ps. 51, 13, רוחא דקדשי „mein heiliger Geist“ Trg. Jes. 42, 1 wären dann unmöglich. Es muss aber betont werden, dass die Hinzufügung von קדשא keine andere Qualität des Geistes * als seine Göttlichkeit bezeichnen soll. Sachlich ist somit „Geist Gottes“ und „heiliger Geist“ völlig dasselbe. Und zwar ist רוח קדשא, nicht רוח אלהא, der übliche jüdische Ausdruck, sodass im Munde Jesu Mt. 12, 28 ἐν πνεύματι θεοῦ zurückzuführen wäre auf ברוח קדשא, wenn man nicht nach Mt. 10, 20 die ausführlichere Ausdrucksweise ברוחה דאבא דבשמיא „durch den Geist meines himmlischen Vaters“ dafür einsetzen will.

Die Targume haben das biblische רוח, wenn es nicht ausdrücklich als Geist Gottes bezeichnet war, entweder mit קדש oder mit נבואה verbunden, um kenntlich zu machen, an was für Geist zu denken sei, s. רוח קדשי (רוחי) Jer. I Gen. 6, 3, Trg. Jes. 59, 21, Trg. Joel 3, 2, רוח נבואתיה (רוחו) Onk. Num. 11, 29, רוח קדשא (רוח) Onk. Gen. 45, 27 (Jer. I נבואה). In der jüdischen Litteratur ist es so unerhört, von „dem Geist“ (הרוח) zu reden, wenn Gottes Geist gemeint ist, dass man darunter vielmehr einen Dämon oder den Wind verstehen würde.¹ Wenn Lukas Ev. 3, 22 in der Taufgeschichte τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον bietet, während Mt. 3, 16 πνεῦμα θεοῦ, Mk. 1, 10 τὸ πνεῦμα steht, wäre nur das erstere als רוח הקדש in einem hebräischen Urevangelium wahrscheinlich, ganz unmöglich aber das von Resch in seine וירא את הרוח יורדת.² nach Markus aufgenommene הרוח. ² Solche Übersetzungen hat Franz Delitzsch nicht vermeiden können, da er die Eigenart der synoptischen Texte mit allen ihren Varianten nachzubilden hatte, sie sind aber unerträglich in einem vermeintlichen hebräischen Original.

¹ Es mag erwähnt werden, dass noch neuerdings ein Missionar den Spott der Juden herausforderte, als er in einer Ansprache schlechtweg den Ausdruck הרוח verwandte.

² Solche Übersetzungen hat Franz Delitzsch nicht vermeiden können, da er die Eigenart der synoptischen Texte mit allen ihren Varianten nachzubilden hatte, sie sind aber unerträglich in einem vermeintlichen hebräischen Original.

Jesu Mund passt somit nicht Mt. 12, 31 ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία, es müsste nach V. 32 τοῦ ἁγίου ergänzt werden. Ebenso ist Mt. 22, 43 ἐν πνεύματι aus Mk. 12, 36 zu ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ zu ergänzen.

6) Der Barmherzige.

Nur in ὁ ἐλεῶν θεός Röm. 9, 16 ist im Neuen Testament vertreten die Gottesbezeichnung „der Barmherzige“, vgl. 3 Makk. 5, 7 ὁ ἐλεήμων θεός. Schon der Siracide hat 50, 19 das blossе רחום als Gottesname. Als Epitheton der Gottheit erscheint רַחֲמָנָא auf palmyrenischen Inschriften (de Vogüé 75. 77. 79), als selbständiger Gottesname öfters in der jüdischen Litteratur, z. B. j. Sabb. 3^b (Schimeon ben Jochaj um 140 n. Chr.). S. auch die Gebete עֲנִינִי רַחֲמָנָא und רַחֲמָנָא אֲדָכֵר, Röm. Machzor, Tage vor Neujahr. Jedenfalls lag es sehr nahe, mit Lk. 6, 36 daran zu erinnern, dass die Kinder des himmlischen Vaters „barmherzig“ sein müssen, dem entsprechend, dass Gott „barmherzig“ (οἰκτίρμων) ist. Ähnliche Mahnungen sind darum auch bei den Rabbinen öfters ausgesprochen worden, s. z. B. j. Meg. 75^c: כָּמָה רָאֵנוּ מִרַחֲמֵי בִשְׁמַיָּא בֵּן תְּהוּיִן רַחֲמֵינִי בְּאַרְעָא „so wie wir im Himmel uns erbarmen, so sollt ihr barmherzig sein auf Erden“, vgl. Jer. I Lev. 22, 18, wo der Vordersatz lautet: הִיכְמָא דְּרַבְבִּין רַחֲמֵי בִשְׁמַיָּא „wie unser Vater barmherzig ist im Himmel“.

VIII. Vorsichtige Redeweisen von Gott.

1) Die Stimme.

Der evangelischen Erzählung, nicht den Worten Jesu gehört an der Ausdruck φωνή ἐκ τῶν οὐρανῶν Mt. 3, 17 (Mk. 1, 11; Lk. 3, 22 ἐξ οὐρανοῦ) und φωνή ἐκ τῆς νεφέλης Mt. 17, 5 (Mk. 9, 7, Lk. 9, 35). Dabei ist die Erwähnung des Himmels und der Wolke dadurch veranlasst, dass vom Himmel, bez. der Wolke unmittelbar vorher die Rede war. Apg. 10, 13. 15; 11, 7. 9 redet Lukas nur von einer „Stimme“ (φωνή), 7, 31 in biblicistischer Weise von einer „Stimme des Herrn“ (φωνή κυρίου). Nur Joh. 12, 28 und Offb. 10, 4. 8; 14, 13 ist die Herkunft der Stimme ἐκ τοῦ οὐρανοῦ im Zusammenhang unveranlasst.

Diese „Stimme“ wird vernommen, wenn Gott eingeführt werden soll als für das sinnliche Ohr hörbar redend. Offenbar

vermeidet man es so, Gott unmittelbar in der Welt reden zu lassen. Deshalb ist die „Stimme“ nicht als ein besonderes „Wesen“, eine mittlerische Hypostase, gemeint.

Es ist auch keineswegs an eine unvollkommene Form der Gottesoffenbarung gedacht. Nur die Redeweise ist eine vorsichtige. Sie will andeuten, dass der Vorgang ein wunderbarer ist und auf das Wesen des überweltlichen Gottes keinen unmittelbaren Schluss erlaubt.

Die Redeweise findet sich zum ersten Mal Dan. 4, 28: קל מן שמיא נפל „eine Stimme fiel vom Himmel“, s. auch Ap. Bar. 13, 1 „eine Stimme kam von der Höhe“ (syr. קלא אתא מן מרומא), vgl. 22, 1. Die spätere jüdische Litteratur setzt statt des blossen קל das ausführlichere ברת קלא, hebr. בַּת קוֹל, das indes auch nur „Schall, Stimme“ heisst,¹ lässt aber in der Regel die Erwähnung des Himmels weg. Der übliche Ausdruck ist da נִפְקֶת בַּת קָלָא, hebr. נִצְתָה בַת קוֹל „eine Stimme ging aus“, ungewöhnlich נִתְּנָה בַת קוֹל „gegeben wurde eine Stimme vom Himmel“ b. Sanh. 11^a. Auch hier hat man die „Stimme“ ursprünglich nicht als eine Offenbarung niederen Grades gedacht,² soweit es sich dabei um die einzelne göttliche Kundgebung selbst handelt. Nur deshalb ist Begabung mit dem heiligen Geist in der Weise der alten Prophetie etwas Höheres,³ weil das Göttliche dabei in eine dauernde Beziehung zum Innenleben eines Menschen tritt und nicht nur von aussen und vorübergehend sich vernehmbar macht.

2) Schwur beim Himmel.

Der Schwur ἐν τῷ οὐρανῷ Mt. 5, 34; 23, 22 wird von Jesu als dem Schwure bei Gott gleichwertig angesehen. Er setzt dabei voraus, dass man absichtlich eine Gottesbezeichnung vermeidet, indem man die Thronstätte Gottes statt seiner nennt, nicht aber, dass „der Himmel“ selbst als Gottesbezeichnung gemeint werde. Jesus betont, dass auch ein solcher Schwur ein Schwur sei, der, wenn geschehen, gehalten werden müsse (23, 22),

¹ S. meinen Artikel „Bath Kol“ PRE II³ 443 f., wo ausgeführt ist, dass man zwei Arten der „Stimme“ unterschied, 1) eine wirklich unmittelbar von Gott wunderbar veranlasste, 2) ein zufällig gehörtes menschliches Wort, dem man die Bedeutung einer Gottesstimme beilegte.

² Unrichtiges wird darüber von mir gesagt in „Der Gottesname Adonaj“ 58 Anm. 1.

³ S. die Barajta b. Sot. 48^b, j. Sot. 24^b.

besser aber überhaupt zu vermeiden sei (5, 34). Gegen die Ausdrucksweise als solche hat Jesus nichts einzuwenden.

Als Beteuerung findet sich השמים Siphre Dt. 304, Ausg. Friedm. 147^a.¹ Nach Schebu. IV 13 gilt in der That Beschwörung „bei Himmel und Erde“ nicht als Beschwörung eines Zeugen, sodass Zeugnisverweigerung für ihn dann keine Schuld in sich schliesst. Über die Stellung des Judentums zum Schwören s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 60ff. 68ff.

3) Lohn, Schätze im Himmel.

Von einem Lohne ἐν τοῖς οὐρανοῖς redet Jesus Mt. 5, 12 (Lk. 6, 23 ἐν τῷ οὐρανῷ), von Schätzen ἐν οὐρανῷ Mt. 6, 20 (Lk. 12, 33 ἐν τοῖς οὐρανοῖς); 19, 21 (Mk. 10, 21, Lk. 18, 22 ἐν οὐρανοῖς). Hier steht „im Himmel“ für „bei Gott“, vgl. Mt. 6, 1: παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν οὐρανοῖς, und Jesus will nur sagen, dass der Lohn für die geleistete Arbeit oder der Ersatz für das, was man hier weggegeben, von Gott schon jetzt in sofern bereit gelegt sei, als die „Gottesherrschaft“ bestimmt ist, für die Frommen zu kommen. An eine mystische Präexistenz von „Lohn“ oder „Schatz“ ist nicht gedacht. Vgl. oben S. 105ff.

Im Anschluss an Schriftworte wie Ps. 31, 20: מָה רַב טוֹבָךְ „wie gross ist deine Güte, die du denen, die dich fürchten, verwahrst“, und Spr. 2, 7: יִצְפֵּן לְיֹשְׁרִים תּוֹשִׁיָּה „er verwahrt den Rechtschaffenen Heil“,² redet Tobit 4, 14 von göttlicher Vergeltung für rechtzeitige Auszahlung von Arbeitslohn und 4, 9 von einem „schönen Vorrat“ (θέρμα ἀγαθόν),³ den man sich durch Wohlthätigkeit für die Zeit der Not zurücklegt. „Wer Gerechtigkeit übt, legt (θησαυρίζει) für sich bei dem Herrn ‚Leben‘ zurück“ nach Sal. Ps. 9, 9. Die Baruchapokalypse (14, 12) sagt, dass die Frommen ohne Furcht diesen Aeon verlassen, weil sie bei Gott haben „einen Vorrat von Werken, in Schatzkammern verwahrt“ (syr. חילא דעברא דנשיר באוצרא). S. auch 4 Esra 7, 77: „est tibi thesaurus operum repositus apud altissimum“ (syr. אוצרא דעוברא דסים לות מרימא — איתהו לך, vgl. 8, 33. Zu beachten ist dabei, dass der Schatz „bei Gott“ niedergelegt

¹ S. auch E. Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott (1888) 16.

² S. auch Trg. Jes. 33, 6: לְדַחֲלֵיאֵי דְיֵי אוּצֵר טוֹבִיָּה עֲתִיר „den Gottesfürchtigen ist der Schatz seiner Güte bestimmt“.

³ Syr. סימאת רבא, aram. דרופתק טב, wofür zu lesen טב הופתק (ὁποσὲν ἔχεται), hebr. עושר ואוצרות כסף וזהב.

ist, sodass auch hier zu sehen ist, wie das „im Himmel“ der Reden Jesu nur diesen Ausdruck ersetzt.

* Aus der späteren jüdischen Litteratur gehört hierher der Ausdruck *מְעָשִׂים טוֹבִים וְכַל מִצְוֹת* „Gebotserfüllungen und gute Werke zurücklegen“,¹ s. Ber.R. 9, Vaj.R. 4, Deb.R. 1. Nach Pea I 1 (anonym) giebt es fromme Leistungen, deren Zinsen in diesem Aeon genossen werden, während das „Kapital“ (*קֶרֶן*) für den künftigen Aeon stehen bleibt.² König Monobazos (um 10 n. Chr.) erwidert den Verwandten, welche seine Wohlthätigkeit tadeln³: „Meine Väter sammelten Schätze auf Erden, ich im Himmel; meine Väter sammelten Schätze, die keine Zinsen geben, ich solche, welche Zinsen geben; meine Väter sammelten an einen Ort, über den die (menschliche) Hand Gewalt hat, ich an einen Ort, über den die Hand keine Gewalt hat; sie sammelten Geld, ich Seelen, sie für andere, ich für mich, sie für diesen Aeon, ich für den künftigen Aeon“. An allen diesen Stellen ist nur gedacht an eine Art von Rechnungsführung bei Gott. Die von ihm vermerkten guten Werke sind ebensoviel Anweisungen auf künftige Belohnung. Auch Trg. Jes. 24, 16, wird nicht, wie A. Meyer⁴ meint, von im Jenseits wirklich vorhandenen Dingen gemeint sein. Der Prophet sagt nach dem Targumisten: *רְוֵ אֲנִי לִי לְעִדִּיקָא אֲתַחֲוִי לִי רֵו פּוֹרְעָנֹת לְרַשְׁעִיָּא אֲתַגְלִי לִי* „das Geheimnis einer Belohnung für die Gerechten erschien mir, das Geheimnis einer Bestrafung für die Gottlosen wurde mir offenbar“. Das heisst: der Prophet erfuhr, was Gerechte und Gottlose für Lohn und Strafe zu erwarten haben.

Dagegen könnte eine himmlische Präexistenz des Lohnes vorausgesetzt sein Schem.R. 45, wonach Gott dem Mose „alle Schatzkammern der Belohnung“ (*כָּל אוֹצְרוֹת שֶׁל מַתָּן שְׂכָר*) zeigte, welche den Frommen bereitet sind, und Schir.R. 7, 14, Deb.R. 7, wo Abba bar Kahana (um 300)⁵ Gott den Juden zurufen lässt: „Ihr be-

¹ S. die Definition von *קֶרֶן* Pes. Rabb. 43^a: „Ihrem Besitzer ist es nicht angenehm sie anzurühren; ist er aus Not gezwungen davon zu nehmen, so ist er geschäftig, alles Weggenommene wieder zu ergänzen“. Danach ist *קֶרֶן* ein „eisernes Kapital“.

² Zum Lohnbegriff nach rabbinischer Lehre s. F. Weber, Jüdische Theologie² (1897) 279 ff. 302 ff. Dass es auch da Stimmen giebt, welche die strenge Fassung des Lohnbegriffes mildern, wird anderwärts dargethan werden.

³ j. Pea 15^b, b. Bab. b. 11^a.

⁴ Jesu Muttersprache 83.

⁵ Vgl. Bacher, Agada d. pal. Am. II 499 f.

wahret in Gesetzeserfüllungen und guten Werken, und ich bewahre für euch in Schatzkammern, welche übervoll sind von allen Gütern der Welt“.¹ Hierher gehört auch Targ. Jer. II Num. 23, 33: מוֹכִיכֹן צְדִיקָא מַה אֲנִי מֵב מִתְּנֶן לְכוֹן גְּבִי אֲבוּכוֹן דְּבִשְׁמִיָּא לְעִלְמָא דְּאַתִּי „Heil euch, ihr Gerechten, was für ein herrlicher Lohn ist euch bereitet bei eurem himmlischen Vater für den künftigen Aeon!“ Doch bleibt auch hier eine andere Deutung möglich.

4) Angeschrieben im Himmel.

Die Namen der Jünger sind angeschrieben ἐν τοῖς οὐρανοῖς (ἐν τῷ οὐρανῷ) Lk. 10, 20, d. h. die Jünger sind als solche Gott bekannt und werden nicht vergessen. „Im Himmel“ steht für „bei Gott“. Gemeint ist das „Buch Gottes“ von Ex. 32, 32f. und das „Buch der Lebendigen“ von Ps. 69, 29, in welchem alle Frommen aufgezeichnet sind, vgl. Jes. 4, 3, Dan. 12, 1.² Davon redet auch Henoch 47, 3; 104, 1: „eure Namen stehen geschrieben vor der Herrlichkeit des Erhabenen“; 108, 3: „das Buch des Lebens und die Bücher der Heiligen“; Jubil. 30, 20: „er ist eingetragen in die himmlischen Tafeln als ein Freund und gerechter Mann“, vgl. 30, 22. Das Prophetentargum ergänzt Jes. 4, 3 im Sinne des auch von Jesus vorausgesetzten Verständnisses der Schriftaussagen — das „Leben“ (חַיִּים) des Textes zum „ewigen Leben“ (חַיִּי עֲלָמָא). Von einer Aufzeichnung für Leben und Tod hätte nach b. R. h. S. 16^b die Schule Schammaj's geredet³; aber Tos. Sanh. XIII 3 fehlen die hierfür entscheidenden Ausdrücke. Dagegen weiss Jochanan (um 260)⁴ von drei „Verzeichnissen“ (פְּנִינִקִּיּוֹת) für Gerechte, Gottlose und Mittelmässige, in welche zu Neujahr, wie es scheint, die Namen immer wieder neu eingetragen werden.

5) Vor den Engeln, vor Gott.

Über den Bussfertigen ist Freude ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ Lk. 15, 10 oder ἐν τῷ οὐρανῷ ebenda V. 7. Das soll sagen:

¹ Für den Ausdruck אוֹצֵר וְכִיִּית „Schatz der Verdienste“ verweist Charles zu Bar. Ap. 14, 12 auf Sabb. 31^b. Er ist aber wohl durch Weber's Jüd. Theologie 279 irre geleitet worden.

² Dies Buch entspricht den Bürgerlisten der Völker und Städte auf Erden. Davon zu unterscheiden ist das Buch der guten und bösen Thaten, s. R. H. Charles zu Hen. 47, 3.

³ S. Bacher, Agada d. Tann. I 18 f.

⁴ J. R. h. S. 57^a, vgl. Bacher, Agada d. p. Am. I 331.

es wird Freude sein vor Gott, oder eigentlich: Gott wird sich freuen.

Der Menschensohn wird seine Bekenner bekennen, seine Verleugner verleugnen ἔμπροσθεν (ἐνώπιον) τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ nach Lk. 12, 8f. Das ist Mt. 10, 32f. richtig wiedergegeben mit ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Gemeint ist nämlich ein Bekennen vor Gott, für den die Engel nur gesetzt sind, um seine Nennung zu vermeiden. Der jüdischen Litteratur ist diese Redeweise fremd. Es ist recht wahrscheinlich, dass sie auch im Munde Jesu nicht vorauszusetzen ist, und dass nur Lukas die Engel für einen ihm minder verständlich scheinenden Ausdruck eingesetzt hat. Es wird die Redensart „vor dem Himmel“ (jud. קדם שמיא, galil. קמי שמיא), an welche auch „im Himmel“ 15, 7 erinnert, vorgelegen haben. Nach dem pal. Talmud Kidd. 64^c ist קמי שמיא auch wirklich im Gebrauche gewesen.

Nach Lk. 12, 6 sind selbst Sperlinge nicht vergessen „vor Gott“ (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), d. h. Gott vergisst sie nicht. Dabei ist ὁ θεός für die Sprache Jesu entweder in den „Himmel“ umzusetzen oder gemäss der Parallele Mt. 10, 29 in „euer himmlischer Vater“. Das erstere empfiehlt der an die Fassung des Gedankens bei Matthäus sich anschliessende Ausspruch: צפור יבֿרא מִבֿלְעֵדִי שְׁמִיָּא לֹא יִבְרָא „ein Vogel kommt nicht um ohne den Himmel“ j. Schebi. 38^d, vgl. Ber.R. 79. An die lukanische Fassung erinnert das Wort von Jischmael ben Elischa (um 110 n. Chr.)¹: „Es ist Freude vor ‚dem Orte‘ (יֵשׁ שְׂמֵחָה לְפָנֵי הַמָּקוֹם), wenn die, welche ihn erzürnen, aus der Welt schwinden“. So heisst es auch Siphre Ausg. Friedm. 139^a: „Wenn ‚der Ort‘ (הַמָּקוֹם) die Völker richtet, ist es Freude vor ihm (שְׂמֵחָה הִיא לְפָנָיו), aber, wenn er Israel richtet, ist es gleichsam Reue vor ihm (בְּיָכוֹל יֵשׁ תַּהוּת לְפָנָיו)“. „Kein Vergessen giebt es vor dem Throne der Herrlichkeit“ nach einem Ausspruche von Schimeon ben Lakisch (um 250 n. Chr.)². Es wird j. Maas. sch. 56^d gefragt: „Giebt es denn Schlaf vor Gott?“ und Midr. Tehill. 121, 3 positiv beteuert: „Weder Schlafen noch Sitzen giebt es ‚droben‘“ (לֹא מִעַלָּה). Ab. V 2 wird gezeigt, wie Gott mit der Sintflut gewartet habe, * „um zu zeigen, wie grosse die Langmut sei ‚vor ihm‘“. Überall wird das Geschehen von Handlungen vor Gott bezeugt oder

¹ Siphre, Num. 117, Ausg. Friedm. 37^a, vgl. Bacher, Agada d. Tann. I 256.

² b. Ber. 32^b, vgl. Bacher, Agada d. pal. Am. I 397.

geleugnet, während es sich um Thätigkeiten handelt, welche Gott selbst entweder thut oder nicht thut.

Selbst das „Wollen“ möchte man von Gott nicht unmittelbar aussagen. Lk. 12, 32 heisst es wohl: εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν, aber Mt. 18, 14: οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς „es ist nicht Wille vor eurem himmlischen Vater“. Statt „es hat dir gefallen“ sagt Jesus zu Gott Mt. 11, 26 (Lk. 10, 21): οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου „es ist so Wohlgefallen gewesen vor dir“. Das sind keine alttestamentlichen Redeweisen. Die zuletzt genannte Redensart erinnert an die oft gebrauchte Gebetsformel יהי רצון מלפניך „es sei Wohlgefallen vor dir“, s. z. B. j. Ber. 7^d; aram. ִיְהִי רְצוֹן מִן קֳדָם Trg. Schir 7, 14; הוא רצון מלפני קדשא בריך הוא „es sei Wohlgefallen vor der Heiligkeit, gebenedeit sei sie“ Koh.R. 3, 2.¹ Man vergleiche auch Onk. Gen. 28, 17: ִיְהִי רְצוֹן בֵּית מִן קֳדָם „ein Ort, an welchem von vor Jhvh Wohlgefallen ist“, und Num. 14, 8: אִם רְצוֹן בָּנָא „wenn Wohlgefallen an uns ist vor Jhvh“.

Dem Ausdrücke von Mt. 18, 14 entspricht die targumische Redeweise: לֵּךְ רְצוֹן קֳדָם „es ist Wille vor Jhvh, zu“. Damit wird das hebr. חפץ יהוה „Jhvh wollte“ wiedergegeben Trg. Richt. 13, 23, 1 Sam. 2, 25 und Jes. 53, 10, wo es heisst: מִן קֳדָם לֵּךְ הָיָה רְצוֹן „Unabhängig vom hebr. Texte steht es Ez. 1, 25. Das Alter der Redensart erhellt aus 1 Makk. 3, 60: ὡς δ' ἂν ᾗ θέλημα ἐν οὐρανῷ, syr. עמורא קדם צבינא ארם „wie es der Wille ist vor dem Bewohner des Himmels“.

Damit, dass einem Könige göttliche Ehren erwiesen werden, hängt es zusammen, dass man in Ägypten nur „angesichts des Königs“ gesprochen hat, nicht „zu“ ihm.² Auch Est. 1, 16; 7, 9; 8, 3; Dan. 2, 9. 10. 11. 27. 36; 5, 17 redet man „vor“ (לפני, aram. קֳדָם) dem König. Dass man „vor“ Gott betet, wird in den jüngsten Büchern des Alten Testaments häufiger gesagt, als in den älteren. Konsequent redet man in den Targumen niemals „zu“, sondern stets „vor“ (קֳדָם) Gott, man lästert und erzürnt nicht „ihn“, sondern „vor“ ihm.³ So kann es nicht Wunder nehmen, dass man auch nicht sagt, sich „an“ Gott versündigen, sondern „vor“ Gott. Gen. 20, 9, wo es sich um Menschen handelt, haben für

¹ Nach Midrasch chamesch Megilloth, Ausg. Saloniki 1593, nicht in Ausg. Pesaro 1519 und Venedig 1545.

² A. Erman, Ägypten 109.

³ M. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Targumim 22 f. 32 f. 41, G. Dalman, Der Gottesname Adonaj 57.

hebr. לִּהְיוֹת הַטָּא die LXX ἀμαρτάνειν εἰς, Onkelos לִּהְיוֹת הַטָּא, dagegen Ex. 32, 33, wo die Sünde sich gegen Gott richtet, LXX Αἰ. ἀμαρτάνειν ἐνώπιον, Onkelos קָרַם קָרַם. Daniel beteuert Dan. 6, 23, dass er „vor“ dem Könige kein Verbrechen begangen habe. Nach j. Sanh. 28^b klagte König Ahab dem Amoräer Levi, der unvorteilhaft über ihn lehrte: מָה חַטִּית לְךָ וְיָמָה קָרַמְתָּ „was habe ich an dir gesündigt und was habe ich übles vor dir gethan?“ Da wird zu einem Menschen ehrfurchtsvoll so geredet. Gott gegenüber heisst es selbstverständlich im Gebete יְיָ מַחֵ וּמַחֵ: „wir haben vor dir gesündigt“. Es ist nicht dasselbe, wenn Ps. 51, 6 gesagt wird: לִּי לְבָדָה חַטָּאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עֲשִׂיתִי; denn בְּעֵינֶיךָ gehört zu הָרַע, und es ist zu übersetzen: „An dir allein habe ich gefehlt, und, was in deinen Augen böse ist, habe ich gethan“. Der soeben besprochenen Ausdrucksweise folgt aber Lukas, wenn Ev. 15, 18. 21 der verlorene Sohn zum Vater sagt: „Ich habe gesündigt bis in den Himmel (εἰς τὸν οὐρανόν) und vor dir (ἐνώπιόν σου).“ Es wird dabei nicht daran gedacht sein, dass der Vater im Gleichnisse Gott vertritt, sondern der Sohn redet ehrfurchtsvoll, wie es ihm dem Vater gegenüber zukommt. Lukas wird dabei aus stilistischen Gründen mit den Präpositionen εἰς und ἐνώπιον gewechselt haben.

6) Im Himmel gebunden, gelöst.

Was die Jünger Jesu auf Erden binden, gilt auch „im Himmel“ (ἐν οὐρανῷ) als gebunden, was sie auf Erden lösen, ist auch „im Himmel“ gelöst, Mt. 18, 18. Dasselbe wird Mt. 16, 19 (mit ἐν τοῖς οὐρανοῖς) von Petrus ausgesagt. Dabei ist zweifellos, dass eigentlich die Jünger bez. Petrus und Gott einander gegenübergestellt werden sollen. Auch wenn Jesus sagt, dass er die Macht hat, „auf Erden“ (ἐπὶ τῆς γῆς) Sünden zu vergeben Mt. 9, 6 (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), ist die Meinung, dass er dies hier ebenso thue, wie es im Himmel von Gott geschieht.

Mit dem hier vorliegenden Gebrauch der Redeweise „im Himmel“ stimmt es nicht immer überein, wenn die Rabbinen von „dem oberen Gerichtshof“ (בֵּית דִּין שֶׁלְמַעְלָן) reden, wie es j. Ber. 14^c, j. R. h. S. 58^b, j. Bikk. 64^c geschieht. Das ist zwar oft ebenfalls nur eine Redensart, durch welche die Nennung Gottes vermieden werden soll,² aber zuweilen wird doch dabei daran gedacht,

¹ Seder Rab Amram II 21^b.

² Vgl. z. B. Midr. Tehill. 57, 2, wo הקדוש ברוך הוא die Stelle von בֵּית דִּין שֶׁלְמַעְלָן j. Ber. 14^c vertritt.

dass Gott mit den Engeln einen wirklichen Gerichtshof bildet. Der von Holtzmann im Kommentar zu Mt. 16, 18f.¹ als bekannt bezeichnete Satz, das obere Synhedrium werde bestätigen, was das untere beschlossen hat, existiert aber in dieser Allgemeinheit nicht. Bestimmte Dinge wie die Kalenderordnung hat Gott in die Hände des obersten Gerichtes Israels gelegt und erscheint dann selbst dadurch gebunden.² Trg. Schir 8, 13 sagt Gott zur Gemeinde Israels: „Lass mich hören das Gesetz, die Stimme deiner Worte, wenn du sitztest freizusprechen und zu verurteilen, und ich werde beipflichten allem, was du thust“. Das will nicht sagen, dass Gott in allen Dingen seine Entscheidung der Entscheidung der Gemeinde Israels unterordne, nur die Auslegung und Anwendung des Gesetzes hat er in ihre Hand gelegt.

Nach Tanna Elijahu rabba 29³ hat ein auf Erden ausgesprochener Bann vor Gott sogar erhöhte Geltung. Es heisst da: „Für jeden, der ‚drunten‘ (מִלְמָטָה) für einen Tag gebannt ist, wenn man ihn auch gelöst hat, giebt es „droben“ (מִלְמַעְלָה) keine Lösung vor sieben Tagen“. Hier entspricht „droben“ vollständig dem Ausdrücke bei Matthäus. Dagegen steht in dem Terminus מְגִדֵּן לְשָׁמַיִם „vom Himmel Gebannte“ b. Pes. 113^b der „Himmel“ gradezu für „Gott“.

Über die hier von den Rabbinen bezeugte Anerkennung irdischer Rechtsentscheidung durch Gott geht es hinaus, wenn die Meinung ausgesprochen wird, dass unter Umständen die göttliche Autorität sogar vor der des Frommen zurückweichen muss. Mit Anlehnung an Bibelstellen wie 2 Sam. 23, 3, Hiob 22, 28, Koh. 8, 4. 5 heisst es j. Taan. 67^a (vgl. b. Sabb. 63^a): „Der Heilige, gebenedeit sei er, macht seine Bestimmung ungiltig wegen der Bestimmung eines Frommen“; b. Mo. k. 16^b 4: „Ich (Gott) herrsche über den Menschen, wer herrscht über mich? Der Fromme — denn ich verordne und er macht ungiltig“, und j. Taan. 67^a: „Auch wenn ich (Gott) so sage, und du sagst anders, so gilt dein Wort, und mein Wort gilt nicht“.

Die Matthäus gebrauchten Ausdrücke δέειν und λύειν können nur auf aram. אָסֵר und שָׁרַף zurückgeführt werden. Das sind, wie z. B. j. Ber. 5^b zu sehen, die Schulausdrücke für die Entscheidung eines Gesetzesgelehrten, welcher etwas für „gebunden“

¹ S. auch *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 50.

² j. R. h. S. 57^b, Pesikt. 53^bf., vgl. j. Ber. 14^c.

³ Vgl. Jalk. Schimeoni I 745.

⁴ Vgl. *Bacher*, Ag. d. pal. Am. II 127.

(רצח j. Ber. 6^c) d. h. „verboten“, oder „gelöst“ (שׁרׁי j. Sanh. 28^a) d. h. „erlaubt“ erklärt — natürlich nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern gemäss seiner Kenntnis der Rechtstradition. Danach wäre bei Jesu Wort daran zu denken, dass seine Jünger — auf Grund ihrer Kenntnis seines Lehrwortes — bindende Entscheidung treffen werden über das, was Angehörige der Gottesherrschaft thun dürfen und was nicht. Dagegen wird aber eingewandt werden müssen, 1) dass Matthäus das Herrenwort kaum so verstanden haben wird, da die Ausdrücke δέειν und λύειν doch in seinem Griechisch nicht „erlauben“ und „verbieten“ heissen, 2) dass der Zusammenhang wenigstens Mt. 18, 18 dafür spricht, dass an Ausschluss aus der Gemeinde gedacht ist. Will man nicht annehmen, dass Matthäus das Wort missverstanden hat und in einen ihm ursprünglich nicht eigenen Zusammenhang gestellt, so bleibt nur die Möglichkeit, dass die Ausdrücke „binden“ und „lösen“ zwar jener Redeweise der Schulsprache entnommen wurden, dass hier aber kein Nachdruck fällt auf „erlauben“ und „verbieten“ als solches, sondern nur darauf, dass das Wort dessen, welcher autoritativ „erlauben“ und „verbieten“ kann, überhaupt entscheidende Bedeutung hat. Der Zusammenhang sagt dann, in welcher Richtung das Wort wirksam gedacht wird.

Der Gedanke ist der gleiche, wie derjenige, welcher mit dem Bilde des Schlüsselverwalters verbunden wird. Jes. 22, 22 hat Sebna den Schlüssel des Hauses Davids auf der Schulter; wenn er öffnet, schliesst niemand, schliesst er, so öffnet niemand. Das bedeutet nicht, dass Sebna Thürhüter des Palastes ist, sondern er ist der Haushofmeister, welchem das gesamte königliche Hauswesen unterstellt ist.¹ Mit Anspielung an diese Stelle heisst es Offb. 3, 7f. von Christus, dass er den Schlüssel Davids hat und dass er als Inhaber dieses Schlüssels autoritativ öffnet und schliesst, sodass er infolge davon über Stellung und Bedeutung einer Gemeinde entscheiden kann, ohne dass irgend welche andere Macht es zu hindern vermöchte. In ähnlicher Weise denkt Siphre Dt. 311, Ausg. Friedm. 138^a, bei המַסְכֵּה „der Schliessser“ 2 Kön. 24, 14 an den Gesetzeslehrer: „alle sitzen vor ihm und

¹ Auch in der alten Erzählung, wonach die Priester des dem Untergang geweihten Tempels die Schlüssel gen Himmel werfen, weil sie unwürdige Verwalter gewesen seien, ist nicht an das Auf- und Zuschliessen, sondern an die gesamte Verwaltung des Heiligtums gedacht. S. Bar. Ap. 10, 18, Rest der Worte Baruch's 4, 3 f., b. Taan. 29^a, j. Schek. 50^a, Vaj.R. 19.

lernen von ihm, hat er geöffnet, so schliesst niemand“, — d. h. sein Lehrwort hat unbestreitbare Giltigkeit. So hat auch Petrus Mt. 16, 19 die Schlüssel der Himmelsherrschaft und ist als Schlüsselverwalter bevollmächtigter Hausvogt Gottes auf Erden. Da es sich dabei um die Gemeinde Jesu handelt, in welcher Petrus dies Amt verwalten wird, und keinerlei Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet angedeutet ist, so wird Lehr- und Disciplinargewalt betrachtet werden müssen als ihm übertragen. Petrus hat soeben gezeigt, dass er seinen Meister am besten versteht. Deshalb soll er es sein, welcher einst die Stellung in der Gemeinde einnimmt, welche Jesus jetzt gegenüber seinen Jüngern besitzt. Mt. 18, 18 ist dann dieselbe Vollmacht auf die Jünger überhaupt übertragen, indem davon die spezielle Anwendung auf die Disciplin der Gemeinde gemacht wird. Danach ist die Wendung, welche Joh. 20, 23 dem Herrenwort gegeben wird, keine unberechtigte. Denn Ausschluss aus der Gemeinde wegen eines Vergehens schliesst „Behalten“ der Sünde, Wiederaufnahme des Sünders „Vergeben“ derselben in sich. Dazu ist nur zu bemerken, dass der Ausdruck $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega$ bei Johannes keine jüdische Parallele hat. שֵׁת עַל , welches Salkinson dafür setzt, heisst nach Num. 12, 11 „etwas (als Sünde) jemand anrechnen“. Auch הַאֲשִׁים bei Delitzsch ist nur eine Verlegenheitsauskunft.

Dass im jüdischen Aramäisch wenigstens שָׁרָא „lösen“ in verschiedener Weise bildlich verwandt werden kann, sei hier noch gezeigt.

a) „Bannen“ ist hebr. נָדָה , „lösen“ vom Banne hebr. הִתִּיר nach Mo. kat. III 1. 2, aram. גָּרַי , קָרַם (אַתָּרַם) und שָׁרָא nach j. Mo. kat. 81^d. Dort ruft Schimeon ben Lakisch (um 260) Obstdieben zu: „Jene Leute seien gebannt (מִהֶרְמִין)!“ Sie antworten: „Jener Mann sei gebannt!“ Er eilt ihnen nach und bittet sie: „Löset mich (שָׁרוּן לִי)!“ Sie erwidern: „Löse uns, so lösen wir dich“.

b) „Festbannen“ durch Zauberei heisst אַסֵּר b. Sabb. 81^b, und dementsprechend „lösen“ d. h. „den Festgebannten freimachen“ שָׁרָא ebenda und j. Sanh. 25^d. F. C. Conybeare¹ meint, Jesus habe seine Ausdrücke der Phraseologie der Zauberei entnommen, die von ihm auf die Jünger übertragene Kraft sei als eine magische, zu Wundern befähigende gedacht. Aber der Zusammenhang bei Matthäus wie alles, was wir sonst von Jesus wissen, widerspricht dieser Annahme.

¹ Jew. Quart. Rev. IX 468 ff.

c) „Lösen“ (שָׁרָא) kann aber auch für „verzeihen“ gesagt werden. Nach Midr. Tehill. 19, 7¹ hat David zu Gott gesagt: „Die Irrtumssünden, welche ich vor dir begangen habe, bitte ich, verzeih mir“ (תִּשְׁרֵי לִי)²! und die Antwort erhalten: „Siehe, es ist dir verziehen, siehe, es ist dir erlassen (וְהָא שְׁבִיק לָךְ)“ (הָא שְׁרֵי לָךְ וְהָא שְׁבִיק לָךְ). Der Monat Tischri trägt nach Vaj.R. 29 seinen Namen, weil Gott da die Sünden seines Volkes „verzeiht, erlässt, versöhnt“ (תִּשְׁרֵי). Dem Tarphon (um 110) rufen j. Schebi. 35^b diejenigen, die ihn, ohne ihn zu kennen, geschlagen haben, zu: שְׁרֵי לָן „verzeihe uns!“ Nachman bar Jizchak (um 350) citiert b. Jom. 86^a die babylonische Redensart שָׁרָא לִיה מְרִיָּה³ „verzeihe ihm, o Herr des N. N.“² Jer. I Num. 14, 18 ist Gott שְׁרֵי לְחוֹבֵק „einer, der Sünden verzeiht“.

7) Der Himmel.

Man kann bezweifeln, ob Lukas jemals mit Bewusstsein „Himmel“ für „Gott“ gebraucht hat. Die einzige Stelle, welche dafür angeführt werden kann, ist Lk. 15, 18. 21: *ἔμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου*, wenn man übersetzt: „ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir“. Nach dem unter 5) gesagten sollte man in Jesu Mund eher erwarten „vor dem Himmel“. Vielleicht dass dies auch das Ursprüngliche war und dass *εἰς τὸν οὐρανόν* bei Lukas bedeuten sollte „bis in den Himmel“.

Zu den unter 5) schon genannten Beispielen des entsprechenden rabbinischen Gebrauches sei hier hinzugefügt die Redensart מַעֲלָה בְּלִפְי דְּבָרִים „Vorwürfe machen nach oben zu (himmelwärts)“, welche nach b. Ber. 31^b, b. Taan. 25^a Eleazar ben Pedat (um 290) braucht.⁴ Der Babylonier Nachman (um 300) erlaubte sich den Ausspruch⁵: „Frechheit selbst gegenüber dem Himmel (בְּלִפְי שְׁמַיָּא) ist nützlich“, vgl. Trg. Koh. 7, 9: מִיָּמָר פְּתָנָמִי „Worte der Unbotmässigkeit gegenüber dem Himmel reden“. Vom Sündigen „auf Erden“ (בְּאַרְצָא) oder „im Himmel“ (בְּשָׁמַיָּא), d. h. gegen Menschen, gegen Gott, redet der

* Palästinenser Chanina (um 210).⁶

¹ Der Ausspruch wird hier Schimeon ben Jochaj (um 140 n. Chr.) zugeschrieben, Vaj.R. 5 aber Choni, b. Sanh. 107^a Dosithaj.

² Dies nur in Ausg. Buber, nicht in Ausg. Konst. 1512, Vened. 1546.

³ So ist zu lesen statt לפניא des Textes.

⁴ Vgl. die Ausdrücke: הִתְפַּלֵּל בְּלִפְי לְמַעַל „nach oben zu (zu Gott) beten“ j. Ber. 8^b, הִסְתַּכֵּל בְּלִפְי מַעֲלָה „nach oben (auf Gott) schauen“ R. h. S. III 8.

⁵ b. Sanh. 105^a.

⁶ Koh.R. 9, 12, vgl. Bacher, Agada d. pal. Am. I 10.

Jesus hat aller Voraussicht nach von שָׁמַיָא als Gottesbezeichnung einen weiteren Gebrauch gemacht, als die Evangelien es ahnen lassen. Dies kann nicht befremden. Das Alter der von ihm befolgten Volkssitte, welche wahrscheinlich griechischer Anregung entstammt, wird bezeugt für die Hebraisten durch Dan. 4, 23; 1 Makk. 3, 18. 19. 50. 60; 4, 10. 24. 55; 9, 46; 12, 15, für die Hellenisten durch 2 Makk. 7, 11; 8, 20; 9, 4. 20, wobei nicht unterschieden sind die Fälle, in denen „Himmel“ notwendig für die Person „Gottes“ stehen muss, und diejenigen, in welchen Redensarten wie „zum Himmel“, „vom Himmel“ dem Wunsche entstammen, Gottes Person in keiner Weise zu bezeichnen. Aus der rabbinischen Litteratur, besonders der Mischna, haben Beispiele des Gebrauches von שָׁמַיָא für „Gott“ gesammelt *E. Schürer*, Jahrb. f. prot. Theol. 1876, 166—187, und *E. Landau*, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott (1888) 14—28. Hier seien nur solche Fälle genannt, in denen zweifellos „Himmel“ die Gottesbezeichnung ersetzt. Zusammengesetzte Ausdrücke dieser Art sind: מוֹרָא שָׁמַיָא „Furcht Gottes“ Ab. I 3, מַלְכוּת שָׁמַיָא „Gottes Herrschaft“ Ber. II 2, שֵׁם שָׁמַיָא „Gottes Name“ Sanh. VI 4, דִּינֵי שָׁמַיָא „Gottes Gerichte“ b. Bab. k. 55^b, רַחֲמֵי שָׁמַיָא „Gottes Barmherzigkeit“ Jer. I Num. 26, 19, מִימְרָא דְשָׁמַיָא „Gottes Rede“ (Gott) Trg. Koh. 4, 4; 11, 3, Gebet תְּשַׁתְּלַח אֶסְתָּתָא.¹ Mit Präpositionen ist שָׁמַיָא verbunden in בְּיַד שָׁמַיָא „durch Gott“ Sanh. IX 6, לְשֵׁם שָׁמַיָא „für Gott“ (auf den Namen Gottes)² Ab. II 2, לְשֵׁם שָׁמַיָא „für Gott“ Men. XIII 1, j. Ned. 37^a, קַמֵּי שָׁמַיָא „vor Gott“ j. Kidd. 64^c. Der „Himmel“ ist Subjekt in: שָׁמַיָא מַעֲבֵד נִסִּין „Gott thut Wunder“ j. Taan. 66^d.

8) Vom Himmel.

Mt. 21, 25 (Mk. 11, 30, Lk. 20, 4) will Jesus die Frage beantwortet haben, ob die Johannestaufe „vom Himmel“ (ἐξ οὐρανῶν) sei, oder „von Menschen“ (ἐξ ἀνθρώπων). Verwandt ist Joh. 3, 27: „vom Himmel“ (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) gegeben werden, 19, 11: „von oben“ (ἄνωθεν) gegeben werden, 3, 7: „von oben“ geboren werden; 3, 31: „von oben“ kommen, „vom Himmel“ kommen; Jak. 1, 17; 3, 15: „von oben“ kommen. Gemeint ist überall die Herkunft von Gott, obwohl anzunehmen ist (s. oben S. 75), dass „Himmel“ hier nicht unmittelbar die Gottesbezeichnung vertritt.

¹ Seder Rab Amram I 52^b.

² Vgl. G. A. Deissmann, Bibelstudien 143 ff., Neue Bibelstudien 24 ff.

Dazu ist zu stellen: ἔρχομεν τὴν ἐξ οὐρανῶν βοήθειαν „wir haben die Hilfe vom Himmel her“ 1 Makk. 12, 15, vgl. 3, 19; ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα λέεσθαι „vom Himmel her habe ich dies zum Besitz erhalten“ 2 Makk. 7, 11; „אין תורה מן השמים“ „das Gesetz stammt nicht vom Himmel“ Sanh. X 1; „יהא שלמא רבא מן שמיא“ „es se (komme) grosses Heil vom Himmel“ Kaddisch¹; „יקום פֿרָקֶן מן שמיא“ „es erstehe Erlösung vom Himmel“ in dem Gebete dieses Namens²; „אין מן השמים מוחלין להן“ „vom Himmel her verzeiht man ihnen nicht“ Tos. Schebu. III 1 (Jehoschua ben Chananja um 130 n. Chr.); „תיתי עֲלֶיךָ אוֹכְחָתָא מן שמיא“ „es wird über dich Zurechtweisung vom Himmel kommen“ Trg. Koh. 7, 9; „אתִּיהִיב ליה מן שמיא“ „es wurde ihm vom Himmel gegeben“ ebenda 8, 15; „מן שמיא אתְּנָהּ“ „vom Himmel her wurde bestimmt“ ebenda 9, 2; „אשה שהקנו לו מן השמים“ „ein Weib, das man ihm vom Himmel her gewann“³ Ned. X 6. Nahe verwandt ist der Gebrauch von „oben“ in demselben Sinne. Beispiele: „מִזְלָא דְלַעֲלָא“ „das obere Geschick“ Trg. Koh. 3, 9; „מִימְרָא דְלַעֲלָא“ „das obere Wort“ Jer. I Lev. 24, 12; „עֲלִיּוֹנָה“ „das obere Wissen“ Mechilta Ausg. Friedm. 89^b, aram. „דַּעְתָּא דְלַעֲלָא“ Jer. I Num. 27, 5; „בוֹחוּ שְׁלִמְעָלָה“ „die obere Kraft“ Siphre Ausg. Friedm. 137^a; „עֵינוּ שְׁלִמְעָלָה“ „das obere Auge“ Mechilta Ausg. Friedm. 91^b; „es giebt keine Lösung des Bannes von oben her“ (מִלְמַעְלָה) Tanna El. Rabb. 29; „wenn du dein Gebet wohl ordnest, wird dir nicht zu Teil werden Ungunst von * oben her“ (צָרִי עֵין מִלְמַעְלָה) j. Taan. 66^d.

S. auch unter Nr. 5), 6) und 10).

9) Hosanna in der Höhe.

Im Munde des Volkes erscheint der Ruf ὡσαννά Mt. 21, 9 (Mk. 11, 9f.), Matthäus und Markus haben ihn hier zweimal, das zweite Mal verbunden mit ἐν τοῖς ὑψίστοις. Das erste Mal und auch 21, 15 fügt Matthäus hinzu τῷ υἱῷ Δαυίδ. Guillemard⁴ findet diesen Dativ befremdlich, da doch sowohl הוֹשִׁיעָה als ὡσον transitiv seien und den Accusativ fordern würden. Das gilt zwar nicht von הוֹשִׁיעָה, welches auch mit לֵי verbunden wird, s. Ps. 72, 4; 116, 6; aber man kann sich in der That nicht denken, dass ein

¹ Baer, Seder Abodath Jisrael 153.

² ebenda 229.

³ Gemeint ist eine Gattin, welche man durch die Leviratspflicht, nicht durch eigene Wahl erhielt.

⁴ W. H. Guillemard, Hebraisms in the Greek Testament (1879) I 44.

griechischer Schriftsteller, welchem σωσον hier als Bedeutung von ὁσαννά vorschwebte, den Dativ hätte folgen lassen.¹ ὁσαννά darf darum nicht mit Holtzmann übersetzt werden „gieb doch Heil“. Wenn die Apostellehre 10, 6 ὁσαννά τῷ θεῷ Δαβίδ dafür setzt, kann nicht bezweifelt werden, dass ὁσαννά als Huldigungsruf im Sinne von „Preis“ oder „Heil“ verstanden wurde. Das wird dann auch für das Matthäusevangelium gelten, dessen Verfasser dann kein Hebraist und nicht der Apostel gewesen sein kann.² Aber auch die von Markus und Matthäus angewandte Verknüpfung von ὁσαννά mit ἐν τοῖς ὑψίστοις ist auffallend. Für das Matthäusevangelium folgt aus dem eben Gesagten, dass ὁσαννά auch hier „Preis“ bedeuten wird. Der Evangelist wird ὁ. ἐν τοῖς ὑψίστοις nicht anders verstehen als Ps. 148, 1 LXX. αἰνεῖτε αὐτὸν (τὸν Κύριον) ἐν τοῖς ὑψίστοις, hebr. הַלְלוּהוּ בְּמְרוֹמָיו, d. h. von Lobpreis, welchen die Engel Gotte anstimmen sollen. Diesen Sinn hat auch Lukas damit verbunden, welcher (19, 38) dafür setzt: ἐν οὐρανῷ εἰρήνῃ καὶ δόξᾳ ἐν ὑψίστοις, und also ebenfalls nicht hebräisch verstand. Fraglich kann es bleiben, wie Markus das Wort auffasste. Man könnte ja allenfalls sagen, ἐν τοῖς ὑψίστοις wäre Ersatz des Gottesnamens gewesen, welcher ja eigentlich nach Ps. 118, 25 hier hätte folgen müssen. Aber Hilfe sollte doch „von der Höhe“ kommen, und nicht „in der Höhe“ gegeben werden. Nur im ersteren Fall gäbe es auch parallele jüdische Redeweisen.³ Somit liegt dem Zusatz ἐν ὑψίστοις vorausichtlich auch bei Markus die irrtümliche altkirchliche Auffassung des ὁσαννά zu Grunde.

Man wird aber auch sagen müssen, dass auch im Munde der Begleiter Jesu bei seinem Einzuge in die Stadt Jerusalem הוֹשַׁע נָא בְּמְרוֹמָיו wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, da Ps. 118 diesen Ausdruck nicht an die Hand gab. Das blossе הוֹשַׁע נָא יהוה, wie es Markus (11, 9) zuerst mitteilt, wird der wirkliche Ruf des Volks gewesen sein. Alles Übrige bei Markus und Matthäus ist deutender Zusatz. Dann gehört der Ruf nur insofern hierher, als hinter הוֹשַׁע נָא der Gottesname weggelassen wurde. Wie man das am Schlusse stehende יהוה wiedergegeben hat, wissen wir nicht. הָשֵׁם war hier unanwendbar, eher käme שְׁמִים in Frage. Man wird aber das gottesdienstliche

¹ Vgl. Ps. 20, 10: הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ, LXX σωσον τὸν βασιλέα σου.

² Natürlich kann deshalb eine dem Matthäusevangelium zu Grunde liegende Sammlung von Herrenworten vom Apostel stammen.

³ Vgl. S. 180.

אדני doch vielleicht hier nicht vermieden haben, da die ganze Stimmung, aus welcher der Ruf hervorgeht, eine gottesdienstliche ist. Der Huldigungsruf an den König hätte nach 1 Kön. 1, 39 hebr. הַמֶּלֶךְ יְהִי הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ 2 Sam. 14, 4 nicht wie Nowack¹ meint, Huldigung, sondern Bitte um Hilfe bedeutet. So erklärt sich auch, dass der Einzug Jesu nach Jerusalem nicht, Gegenstand seiner Anklage Pilatus gegenüber geworden ist. Wellhausen² vermutet mit Recht, dass der Vorgang am Palmsonntag seine ausgesprochen messianische Färbung erst später bekam. Den Lehrer und Wunderthäter von Nazaret hat man damals mit Frohlocken begrüsst und mit Segenswünschen geleitet. An den Einzug des Königs von Sach. 9, 9 werden nur wenige gedacht haben und vielleicht eher später, als damals.

Gar keine Veranlassung liegt vor, für ὁσαννά auf aramäisches אֹשַׁעְנָא „helf uns!“ zurückzugreifen, da ja doch die kürzere Form הוֹשֶׁע an sich auch für das Hebräische als das regelmässige gelten muss, s. Jerem. 31, 6, Ps. 86, 2. Ausserdem ist der verkürzte Ruf הוֹשֶׁע נָא auch im jüdischen liturgischen Gebrauche nachzuweisen. Das älteste Zeugnis dafür ist die Bezeichnung des siebenten Tages des Hüttenfestes als יוֹמָא דְהוֹשַׁעְנָא Vaj.R. 37 und die Benennung des Feststrasses desselben Festes mit הוֹשַׁעְנָא b. Sukk. 30^b. Aus späterer Zeit stammen die Processionslieder mit dem Refrain הוֹשֶׁע נָא, s. Seder Rab Amram I 51^b, Machzor Vitry 447—456.

10) Von der Höhe.

Lk. 24, 49 ist der Geistesempfang der Jünger bezeichnet als ein Anlegen von „Kraft aus der Höhe“ (ἐξ ὑψους δύναμιν). Apg. 1, 8 heisst es: λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς. Beides ist ein Nachhall von Jes. 32, 15: עַד יַגִּיעַהּ עָלֵינוּ רוּחַ מִמָּוֶת, LXX ἕως ἂν ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ, vgl. Sap. 9, 17: ἐπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων. Der Ausdruck ἐνδύεσθαι δύναμιν stammt aus alttestamentlichen Stellen wie Ps. 92, 1 LXX: ἐνδύσατο κύριος δύναμιν. Zu ἐξ ὑψους s. Thren. 1, 13 LXX. ὕψος ist dabei ein Äquivalent für „Himmel“; „von der Höhe“ ist so viel wie „von Gott“. In den entsprechenden alttestamentlichen Ausdrücken kann an absichtliche Vermeidung der Nennung Gottes nicht gedacht werden. Wohl aber dürfte ihre Verwendung bei Lukas mit diesem Interesse zusammenhängen.

¹ W. Nowack, Hebräische Archäologie I 307.

² Israelit. u. jüd. Geschichte³ 381 Anm. 2.

In ähnlicher Weise wagt Onkelos nicht, כח ארני „Kraft Gottes“ Num. 14, 17 wörtlich zu übertragen, sondern setzt dafür: חילא קדמך „die Kraft vor dir, Jhvh“. Der Geist Jhvh's, der nach Jes. 11, 2 auf dem Messias ruhen soll, ist für das Targum „ein Geist der Weissagung von vor Jhvh“ (רוח נבואה מן קדם), vgl. Trg. Jes. 61, 1. Der „Geist Gottes“ von Gen. 1, 2 ist nach Onkelos רוח רחמן מן קדם (vgl. Trg. Jes. 40, 7), nach Jer. I רוח רחמן מן קדם „ein Geist der Barmherzigkeit von vor Gott“.

Auch in ἀνατολή ἐξ ὕψους Lk. 1, 78 steht ἐξ ὕψους für „von Gott“. Delitzsch übersetzt wörtlich נגה מְרוֹם, Resch nach ihm weniger gut מְרוֹם. הנגה. Aber die Verbindung mit dem zum Bilde des Lichtes unpassenden ἐπεσκέψατο (hebr. פָּקַד) wäre für das Hebräische nur dann erträglich, wenn נגה מְרוֹם geprägter Terminus für eine bestimmte Person wäre. Salkinson hat das empfunden und deshalb nur vom „Aufgehen des Morgenlichts aus der Höhe“ geredet. Aber das Tageslicht geht doch nicht aus der Höhe auf. Wie schon Bleek bemerkt hat, ist der Evangelist davon ausgegangen, dass ἀνατολή nach LXX Jerem. 23, 5, Sach. 3, 8; 6, 12 Messiasname ist. Dies von einer Lichterscheinung zu deuten, legen die LXX scheinbar selbst nahe, wenn sie Jes. 4, 2 יהיה צמח יהיה mit ἐπιλάμψει ὁ θεός wiedergeben.

Für Lukas wird ἀνατολή ἐξ ὕψους darum nichts anderes sein als der „Messias Gottes“, מְשִׁיחַ דִּי, womit das Targum Jes. 4, 2 יהיה צמח wiedergiebt. Da das hebr. צמח die Anspielung auf das Licht in V. 79 nicht erlaubt, ist klar, dass in Luk. 1 ein griechisches Original vorliegt. — S. auch unter Nr. 8.

11) Passive Konstruktion.

Zuweilen wird die Passivform des Verbs bevorzugt, wenn bei aktivem Zeitwort Gott als Subjekt zu nennen gewesen wäre. Dahin gehört Mt. 5, 5 παρακληθήσονται; 5, 7 ἐλεηθήσονται; 5, 9 κληθήσονται; 7, 1 (Lk. 6, 37) κριθῆτε; 7, 2 κριθήσεσθε, μετρηθήσεται (Mk. 4, 24; Lk. 6, 38 ἀντιμετρηθήσεται); 7, 7 (Lk. 11, 9; 6, 38) δοθήσεται; 7, 7. 8 ἀνοιγήσεται (Lk. 11, 9 f. ἀνοίχθῃσεται); 12, 31 f. (Lk. 12, 10) ἀφεθήσεται; 21, 43 (vgl. Mk. 4, 25. Lk. 8, 18) ἀρθήσεται, δοθήσεται; Lk. 14, 14 ἀνταποδοθήσεται; Mt. 23, 12 (Lk. 14, 11; 18, 14) ταπεινωθήσεται, ὑψωθήσεται, s. auch Mk. 4, 24, Lk. 6, 37.

Das Passivum wird hier nämlich meist auf ein subjektloses Activum zurückgehen, wie es sich Lk. 6, 38 (δῶσουσιν) findet. So hat Kautzsch in der Übersetzung von Dan. 4, 28f. die aktivi-

schen Sätze **עשׂבָּא לָךְ יַעֲמֹן מִן אֲנָשָׁא לָךְ טָרְדִין לָךְ אֲמָרִין**, in welchen Gott Subjekt sein sollte, passivisch wiedergegeben: „dir wird verkündigt, du wirst ausgestossen, Grünfutter wird dir zur Nahrung gegeben“. Auch die LXX haben hier wenigstens: σοὶ λέγεται,

* während Theodotion durchweg wörtlich übersetzt.

Einige Beispiele für diese Konstruktion aus der rabbinischen

- * Litteratur seien genannt. **כָּל הַמֵּרַחֵם עַל הַבְּרִיּוֹת מֵרַחֵם עָלָיו מִן הַשָּׁמַיִם** „jeder, der sich über die Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich vom Himmel“¹ b. Sabb. 151^b (Gamliel III um 220). „jeder, der nachsichtig ist, dem sieht man alle seine Vergehen nach“ b. R. h. S. 17^a, b. Jom. 23^a (Raba um 340). **הָדֵן אֶת חֲבֵרוֹ לְכַף זְכוּת דָּגִין אוֹתוֹ לְזָכוֹת** „wer seinen Nächsten günstig beurteilt, den beurteilt man günstig“ b. Sabb. 127^b (Barajta). **כָּל הַמְחַלֵּל שֵׁם שָׁמַיִם בְּסִתְרָא נִפְרָעִין מִמֶּנּוּ בְּגִלּוֹי** „jeder, der den Namen Gottes im Verborgenen entweiht, den bestraft man öffentlich“ Ab. IV 4 (Jochanan ben Baroka um 130). **כָּא לְטָמֵא פּוֹתְחִין לוֹ בָּא לְטָהַר מִסְּעִים אוֹתוֹ** „kommt einer sich zu unreinigen, öffnet man ihm; kommt einer sich zu reinigen, hilft man ihm“ b. Sabb. 104^a (Schimeon ben Lakisch um 260). **בַּמָּדָה** „mit dem Masse, mit welchem einer misst, misst man ihm“ Sot. I 7 (anonym). **הַלֹּמֵד עַל מִנָּת לְלַמֵּד מִסְּפִיקִין** „wer lernt, um zu lehren, dem giebt man die Möglichkeit zu lernen und zu lehren“ Ab. IV 5. (Jischmael ben Jochanan um 160). Eine passive Konstruktion liegt vor in Akiba's Ausspruch: **חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל שְׁנִקְרְאוּ בְּנִים לְמָקוֹם** „bevorzugt sind die Israeliten, denn sie werden Kinder Gottes genannt“.

- * Ein Teil der Sätze mag hier wie bei Jesus mit populären Redeweisen zusammenhängen, welche sich ursprünglich nur auf Beziehungen zwischen Menschen bezogen, wie Hillel's Spruch: **עַבְדֵּי דִינֵעֲבְדוּן סְפוֹר דִּי־סִפְדוּן קְבוֹר דִּי־קִבְרוּן לִירֵי** „thue, dass man thue, klage, dass man klage, begrabe, dass man begrabe, geleite, damit man geleite (nämlich dich)!“ j. Keth. 31^{b2}, oder das Wort Bannaa's (um 200): **אִם יִרְתֵּק יִפְתָּחוּ לוֹ** „wenn er anklopft, öffnet man ihm.“³ Aber nicht alles ist so zu verstehen, und dann kann die Annahme nicht abgelehnt werden, dass die Scheu, den göttlichen Namen zu nennen, auf die Stilisierung ein-

¹ Vgl. Tos. Schebu. III 1: **אֵין מִן הַשָּׁמַיִם מוֹחֲלִין לָהֶן** „man verzeiht ihnen nicht vom Himmel.“

² Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I 331.

³ Vaj.R. 21, vgl. Bacher, ebenda II 540 f.

gewirkt hat. In ähnlicher Weise liebte man in Agypten, um den Titel, geschweige den Namen des Königs nicht aussprechen zu müssen, die Redeweisen „man hat befohlen“, „man befand sich“ für „der König hat befohlen, befand sich“.¹

12) Amen.

Es ist schon öfters hervorgehoben worden, dass der Gebrauch, welchen Jesus von ἀμήν macht, der gesamten jüdischen Litteratur fremd ist. In der That kann selbst Sot. II 5, vgl. Jer. I II Num. 5, 22, zum Vergleiche nicht herbeigezogen werden. Dort wird das doppelte Amen der des Ehebruchs verdächtigen Frau als Beteuerung ihrer Unschuld in der Weise gedeutet, als sage sie: „Amen, dass ich mich nicht verunreinigt habe! Amen, dass ich mich nicht verunreinigen werde!“ Aber aus einer solchen Deutung eines Schriftworts ist nicht auf den wirklichen Sprachgebrauch zu schliessen. Nach diesem ist אָמֵן niemals Bekräftigung eigener Rede, sondern stets von Rede, Gebet, Benediktion, Schwur, Fluch eines andern. Ein verschiedenen palästinischen Amoräern zugeschriebener Spruch lautet:² „Amen ist Bekräftigung, Amen ist Schwur, Amen ist Übernahme“. Aus der beigelegten Erläuterung ist zu sehen, dass Bekräftigung der Rede eines andern, Bejahung der Schwurformel eines andern, Unterwerfung unter den Ausspruch eines andern gemeint ist. Wer „Amen“ sagt, erklärt dadurch, dass das Wort des andern auch für ihn gilt. Ein Ausdruck der Gewissheit, dass das vom andern Gesagte sich erfüllen werde, ist dagegen אָמֵן nicht,³ auch nicht Tob. 8, 8, wo Sara das Gebet ihres Gatten, das auch in ihrem Namen gesprochen war, durch „Amen“ ausdrücklich zu dem ihren macht.

Wenn Amen somit einem bestätigenden „Ja“ gleichwertig ist, so ist verständlich, dass ואי und ἀμήν 2 Kor. 1, 20 als gleichbedeutend verwendet und Offb. 1, 7 verknüpft werden, dass auch in Jesu Munde einige Male ואי an Stellen erscheint, wo man

¹ S. A. Erman, Ägypten 92.

² j. Sot. 18^b, b. Schebu. 36^a, Midr. Tehill. 89, 4, vgl. Bacher, Agada d. pal. Am. I 112 f.

* ³ anders Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch⁸ 141, der auch darin irrt, dass Amen als Gebetsschluss in der Synagoge nicht üblich sei. Mit Amen schliessen aber folgende Gebete: קְדִישׁ (Seder Rab Amram I 13^b), יְהִי רָצוֹן (ebenda 24^a. 33^a), מִי שֶׁעָשָׂה (33^b), יְהִי לְרָצוֹן (48^a), תִּשְׁתַּלַּח אֶסְתָּא (52^b), תַּעֲנֵנִי (II 21^b), יְקִים פְּרָקָן (Machzor Vitry 172), מִי שֶׁבִּרְךְ (ebenda 173), ausserdem der Priestersegen, s. darüber b. Ber. 55^b.

ἀμήν erwarten könnte, so Mt. 11, 9 (Lk. 7, 26); Lk. 11, 51 (Mt. 23, 36 ἀμήν); 12, 5. Durch ἀληθῶς ist ἀμήν ersetzt Lk. 9, 27 (Mt. 16, 28, Mk. 9, 1 ἀμήν); 12, 44 (Mt. 24, 47 ἀμήν); 21, 3 (Mk. 12, 43 ἀμήν), durch ἐπ' ἀληθείας Lk. 4, 25, vgl. V. 24, durch πλὴν Lk. 22, 21 (Mt. 26, 21, Mk. 14, 18 ἀμήν). Lukas ist dabei derjenige, welcher ἀμήν am sparsamsten verwendet, nämlich 6 mal, während es sich bei Matthäus 30 mal, bei Markus 13 mal findet. Wie bei den Bezeichnungen „Himmelsherrschaft“, „Vater im Himmel“ hat Lukas auch hier das seinem Leser Fremde möglichst vermieden.

Das 25 malige doppelte ἀμήν bei Johannes, das nicht mit Delitzsch¹ durch das Palästina völlig fremde אֲמֵן „ich sage“ der Babylonier erklärt werden darf², kann ja als Beweis für das, was Jesus wirklich sagte, nicht dienen. Es erhellt aber daraus, dass man das einen Ausspruch einleitende ἀμήν als einen Ausruf auffasste, der als solcher der Verdoppelung fähig ist. Man vergleiche die Verdoppelungen אָמֵן אָמֵן Num. 5, 22, Neh. 8, 6, καὶ καὶ Mt. 5, 37, κύριε κύριε Lk. 6, 46, Μάρθα Μάρθα Lk. 10, 41, Σίμων Σίμων Lk. 22, 31, ῥαββὶ ῥαββὶ Mt. 23, 7 D, בְּרָמָא בְּרָמָא „Weinberg!“ Koh.R. V 14, סָבָא סָבָא „Alter!“ j. Sabb. 11^a, בֶּר יוֹדִי בֶר יוֹדִי „Jude!“ j. Ber. 5^a, גָּלִיל גָּלִיל „Galiläa!“ j. Sabb. 15^b, רַבִּי רַבִּי „Lehrer!“ b. Makk. 24^a.

Jesu ist es nun eigentümlich, dass er das in seiner Zeit nur in der Antwort auf Benediktionen und Schwurformeln übliche hebräische אָמֵן zur Bekräftigung der mit diesem Wort eingeleiteten eigenen Rede³ in aramäischer Sprache anwendet, obwohl z. B. אֲשֶׁר אֲשֶׁר⁴ oder מִן קִשְׁמָא „wahrlich“ ihm dafür zu Gebote gestanden hätte. Dies erschien so sonderbar, dass Matthäus und Markus das Fremdwort in der Regel unübersetzt liessen. Das Befremdliche der Redeweise wird von uns nur deshalb nicht empfunden, weil die ungenaue Übersetzung Luthers durch „wahrlich“ uns ihre Eigenart verwischt hat.

¹ zuerst von F. Delitzsch ausgesprochen Zeitschr. f. luth. Theol. 1856, 422 ff., seitdem öfters wiederholt, im Widerspruch zu der Annahme Delitzsch's, dass Jesus hebräisch geredet habe.

² Einem vom babylonischen Talmud her kommenden liegt diese Erklärung nahe; von der palästinischen Litteratur aus wäre man auf den Gedanken nie gekommen, s. meine Gramm. d. Jüd. pal. Ar. ² 243.

³ H. W. Hogg, 'Amen' Notes on the significance etc., Jew. Quart. Rev. IX (1896) 1—23, sucht vergeblich zu beweisen, dass bei dem ἀμήν Jesu stets eine Rückweisung auf das Vorhergehende vorliege, welches bestätigt werden solle.

* ⁴ S. Onk. Gen. 42, 21 אֲשֶׁר אֲשֶׁר für hebr. לֵאמֹר.

Offenbar schien Jesu eine Verstärkung seiner Rede durch blossen Hinweis auf ihre Wahrheit nicht genügend. Dann wäre an sich ihm nichts anderes übrig geblieben als eine eidliche Bekräftigung, etwa in der Weise wie Jochanan ben Zakkaj (um 80 n. Chr.) ein Lehrwort seinen Schülern gegenüber durch חַיִּיכֶם „bei euerm Leben“ bekräftigte.¹ Ein Schwur galt aber Jesu nach Mt. 5, 37 als Gott missfällig, er musste deshalb nach einer anderen Bekräftigungsformel suchen, und fand sie in dem feierlichen „Amen“. Dies ist kein Eid, aber auch mehr als ein blosses „wahrlich“, insofern es dem Hörer zu verstehen giebt, dass Jesus seine eigene Rede in derselben Weise bestätigt, wie wenn es ein Eid oder eine Benediktion wäre. Seine eigene Forderung, dass den Eid das blosse „ja, ja“ ersetzen solle, hat er so erfüllt. Da Jesus aber bei seinem Verbot des Eides die Verhütung eines Missbrauchs des göttlichen Namens² im Auge haben wird, kann auch hier von einer absichtlichen Vermeidung des Gottesnamens geredet werden.

Verwandt ist in der jüdischen Litteratur am ehesten das babylonische חֵמְנוּתָא „auf Treue“. b. Ned. 49^b sagt Jehuda ben Πaj (um 150) zu einem Weibe: „Treue in die Hand dieses Weibes (חֵמְנוּתָא בִידָא דְהַהִיא אִתְתָּא), wo ich geniesse!“ j. Sabb. 11^a hat in derselben Erzählung statt dessen den palästinischen Fluch: „Es verhauche der Geist dieses Weibes (תִּפַּח רוּחָהּ דְהַהִיא אִתְתָּא)!“ Von diesem חֵמְנוּתָא hören wir b. Sabb. 10^b, dass es an unreinem Orte gesagt werden darf, weil es keine Gottesbezeichnung enthält. Als Beteuerung braucht es auch Iddi nach b. Sanh. 38^b, wo aber für חֵמְנוּתָא בִידָא (so Ausg. Ven. 1520) nach der Münchener Handschrift zu lesen ist חֵמְנוּתָא בִידֶךָ „(meine) Treue in deine Hand!“

13) Das Wohnen, die Herrlichkeit, das Reden.

In den synoptischen Evangelien sind nicht vertreten die im Onkelostargum angewandten Redeweisen שְׁכִינְתָּא דִי „das Wohnen Jhvh's“, יְקָרָא דִי „die Herrlichkeit Jhvh's“, מִימְרָא דִי „das Reden Jhvh's“ (wobei daran zu erinnern sein dürfte, dass מִימְרָא nicht dasselbe ist wie פְּתָנָה, das im Onkelostargum dem hebr. דָּבָר entsprechende

¹ Pes. d. Rab Kah. 40^b, vgl. für diese besonders beliebte Art der Beteuerung Gramm. des jüd. pal. Aram. 2 243.

² Über das jüdische Verständnis des Gebotes von Ex. 20, 7 s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 51 f. 60 ff. 66 ff.

Wort). Dazu kommt in den jüngeren Targumen noch **דְּבַרָּא דִּי**¹ („das Reden Jhvh's“, welches eigentlich das aramaisierte hebräische Äquivalent von **מִמָּרָא דִּי** ist, das aus dem rabbinischen Hebräisch in diese Targume einwanderte. Alle diese Begriffe, welche nicht konkrete Hypostasen der Gottheit, sondern Abstracta bezeichneten, dienten ursprünglich nur dem Zweck, bei der synagogalen Schriftverlesung sinnliche Vorstellungen von Gott fernzuhalten, welche der Bibeltext hätte bei dem gemeinen Volke wachrufen können. Sie waren Produkte des Nachdenkens der Schriftgelehrten, von welchen wir nicht wissen, ob sie wirklich in den palästinischen Synagogen allenthalben den Targumvortrag bestimmten, und haben mit der philosophischen Spekulation Philo's unmittelbar nichts zu thun, obwohl sie einem ähnlichen Interesse entstammen. Ausserhalb des Bibeltextes, den sie vor Missverständnissen schützen sollten, hatte man nicht ebensoviel Verwendung für sie, ausserdem war man ohnedies reich an vorsichtigen Ausdrücken für Gott. Es ist darum verständlich, dass sie im gewöhnlichen Leben in verhältnismässig beschränktem Masse gebraucht wurden. Aber im Gebrauche sind sie gewesen, nur mit der ausserhalb des Gottesdienstes üblichen Vermeidung des Gottesnamens und gewöhnlich in der hebräischen Form **הַשְׁכִּינָה**, **הַדְבָּר** (**הַדְבֹּר**).² Aramäische Beispiele in der aussertargumischen Litteratur sind selten, doch s. **מִמָּרָא דְשָׁמַיָא** „das Reden des Himmels“ im Gebete **הַשְׁתַּלַּח אֶמְרָתָא**, Seder Rab Amram I 52^b, vgl. Trg. Koh. 4, 4; 11, 3 und **מִמָּרָא דְלַעֲלִי** „das obere Reden“ Jer. I Lev. 24, 12. Auch hier ist man natürlich weit davon entfernt, an göttliche Hypostasen zu denken. Man nennt **הַדְבָּר** und **מִמָּרָא**, aber man meint „Gott“. Jesus könnte die targumischen

* ¹ **דְּבַרָּא דִּי** findet sich Jerem. 5, 15 im Bibeltext, wo Giesebrecht im Komm. den Grund der Punctuation unverständlich findet. Obwohl weder Gesenius-Buhl noch Siegfried-Stade es im Lexikon als Nomen aufführen, ist es ein aus dem jüdischen Sprachgebrauch sicher belegbares Wort, aus welchem Levy seltsamer Weise **דְּבַרָּא** gemacht hat. S. z. B. hebr. **הַדְבָּר** Vaj.R. 1 Ausg. Konst. 1512, j. Sabb. 10^c Ausg. Ven. 1524, aram. **דִּי בִּירָא** Trg. Ez. 1, 24. 25 Ausg. Ven. 1517. 1525 (Ausg. Buxtorf **דִּיבִירָא**, Trg. Schir 1, 11 MS. Lond. Or. 2375, **דִּיבִירָא** j. Taan. 65^d. *Ginsburger*, Die Anthropomorphismen in den Targumim (1896) 9, wundert sich, dass er in der Pariser Handschrift des Fragmententargum **דְּבַרָּא** findet. Es ist aber nur das alte, später meist durch **דְּבִירָא** verdrängte **דְּבַרָּא**.

² Recht irrtümlich ist, was *Holtzmann*, Lehrb. d. neut. Theol. I 57f., über diese Dinge sagt. Schechina soll im Unterschied von dem eigentlichen Mittelwesen Memar eine unpersönliche Vertretung Gottes sein und im Talmud den Memar ersetzt haben.

Ausdrücke gekannt haben; aber ihm fehlte die Nötigung zu ihrer Verwendung.

Im Neuen Testament erinnert an das targumische יְקָרָא „die Herrlichkeit Gottes“ Röm. 9, 4, wo ἡ δόξα zu dem besonderen Besitze Israels gezählt wird, Hebr. 1, 3 ἀπαύγασμα τῆς δόξης, 9, 5 Χερουβεὶν δόξης, Joh. 12, 41, wo von Jesaja gesagt wird: εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ (Χριστοῦ), während das Targum Jes. 6, 5 wiedergiebt: „die Herrlichkeit des Wohnens des Königs der Aeonen (יְקָרָא עֲלֵמִי מֶלֶךְ שְׁכִינָתִי) Jhvh Zebaoth sahen meine Augen“, auch 2 Petr. 1, 17, wonach die Stimme bei der Verklärung Jesu ausging ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης. Nur ist zur letzten Stelle zu bemerken, dass ein Targum hier eher den Memar Gottes genannt haben würde. Sowohl מִימַר als יְקָרָא und שְׁכִינָתִי scheinen vertreten zu sein in Joh. 1, 14: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ὁμῶν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. ὁ λόγος ist מִימַר, ἐσκήνωσεν vertritt שְׁכִינָתִי, δόξα steht für יְקָרָא. Alle drei Grössen sind in Jesu Fleisch geworden, womit allerdings von ihnen eine Anwendung gemacht wird, welche ihrem ursprünglichen Sinne widerspricht.

14) Der Ort.

Völlig fremd ist dem Neuen Testament die jüdische Bezeichnung Gottes als הַמָּקוֹם „der Ort“, welche G. Buchanan Gray¹ mit Unrecht schon Sir. 41, 19, Ryle und James² Sal. Ps. 16, 9 finden wollen. Nach der Mischna Taan. III 8 hätte schon Schimeon ben Schetach (um 80 v. Chr.) sie gebraucht, aber ihr Zeugnis ist in bezug auf den sprachlichen Ausdruck von Aussprüchen aus so alter Zeit von wenig Wert. Fest steht nur, dass der Mischna um 200 n. Chr. die Benennung Gottes durch הַמָּקוֹם ganz geläufig ist. Es ist der farbloseste Ausdruck für „Gott“, den sie besitzt.

In הַמָּקוֹם drückt sich aus, dass man nicht damit zufrieden ist, statt Gottes seinen Wohnort, den Himmel, zu nennen, sondern, seit dieser selbst zur Gottesbezeichnung geworden ist, auch ihn wenn möglich nur andeuten will, indem man nur noch vom „Orte“, näml. Gottes, redet, wenn man den „Himmel“ nennen möchte und „Gott“ meint. Bei der Wahl des Ausdrucks ist nicht der philosophische Gedanke wirksam gewesen, dass Gott der Ort der Welt

¹ Jew. Quart. Rev. IX 567ff.

² in ihrer Ausgabe der Salomopsalmen.

ist, wie schon Ammi (um 280 n. Chr.) meinte,¹ sondern der Sprachgebrauch des Alten Testaments, welches öfters vom „Orte“ Gottes redet, wenn an den Himmel gedacht ist,² s. Hos. 5, 15: מְקוֹמִי „mein Ort“, Trg. מְדוֹר קְדָשִׁי דְּבִשְׁמַיָּא „meine heilige Wohnung im Himmel“; Jes. 26, 21: מְקוֹמוֹ „sein Ort“, Trg. אֶתֶר שְׁכִינָתָה „der Ort seines Wohnens“. Auch der zufällige Ausdruck שֵׁם מְקוֹם יְהוָה „der Ort des Namens Jhvh's der Heerschaaren“, womit ursprünglich der Tempel gemeint ist, könnte bei der Entstehung des Ausdrucks eine Rolle gespielt haben. An sich müsste es מְקוֹם „der Ort Gottes“ heissen; aber ebenso wie man הִשְׁכִּינָה „das Wohnen“, הִדְבֵּר „die Rede“ für שְׁכִינָה „Wohnung“, דְּבַר „Wort“ sagt, ist auch hier der Gottesname weggelassen und durch den Artikel ersetzt worden. הַמְּקוֹם ist „der Ort“ κατ' ἐξοχῆν, nämlich Gottes.

* Kein aramäisches Äquivalent für הַמְּקוֹם kommt jemals vor. Der Ausdruck wird somit lediglich der hebräischen Sprache der Rechtsschule angehört haben, er ist nicht volkstümlich gewesen. Dann ist er aber auch bei Jesus nicht vorauszusetzen, selbst wenn man ihn in den Rechtsschulen seiner Zeit schon angewandt haben sollte.

15) Abschliessendes.

Die religiöse Sitte der Juden in bezug auf Gebrauch und Nichtgebrauch von Gottesnamen ist nach dem unter VI—VIII Gesagten für Jesus massgebend gewesen, doch so, dass er dabei sich eine eigene ihm eigentümliche Stellung durch die Bevorzugung der Bezeichnung Gottes als Vater gewahrt hat.

Man würde sicherlich nicht das Richtige treffen, wenn man alle sonstige vorsichtige Redeweise von Gott bei Jesus für blosser Anbequemung an die herrschende Sitte halten wollte. Es mögen abergläubische und der wahren Offenbarungsreligion fremde Gedanken in bezug auf das Wesen des göttlichen Namens bei dem Aufkommen dieser Sitte wirksam gewesen sein. Weil man meinte, dass der ausgesprochene Gottesname die mit ihm magisch verknüpfte³ göttliche Person in diese Welt herabziehe, trug man Bedenken, ihn in den Mund zu nehmen. Aber das Entscheidende

¹ Ber.R. 68, vgl. Bacher, Agada d. pal. Am. II 163 f.

² Dies hat schon A. Geiger, Jüd. Zeitschr. II 228, betont. Mit Unrecht denkt Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott 41 ff., an dazukommende parsistische Einflüsse.

³ S. dazu F. C. Conybeare in Jew. Quart. Rev. IX 581 ff.

dabei war doch das Gebot des Dekalogs (Ex. 20, 7): „Du sollst den Namen Jhvh's deines Gottes nicht unnütz aussprechen“¹, und dahinter lag eine echt religiöse Scheu vor dem im Himmel thronenden Weltenrichter. Diese Scheu hat Jesus nach Mt. 10, 28 (Lk. 12, 5) nicht aufheben wollen, sondern selbst eingeschränkt. Der himmlische Vater, den er verkündigte, blieb immer der allgewaltige Herr. Die antike Rechtsstellung des Hausvaters, der vor allen Dingen auch eine umfassende väterliche Gewalt hat, war dabei festgehalten. Von mystischer Versenkung in die Gottheit, bei welcher die Schranken zwischen Schöpfer und Geschöpf verschwinden, lehrt Jesus nichts.

Es steht ja doch nicht so, als wäre die seit dem babylonischen Exile von Israel gewonene tiefere Einsicht in die überweltliche Erhabenheit Gottes nichts als ein Rückschritt gegenüber der Gotteserkenntnis der alten Prophetie, sodass Jesus zu dem Standpunkte dieser hätte zurückkehren müssen. Dagegen spricht schon die eigentümliche Bedeutung, welche neben der Schrift des zweiten Jesaja das Danielbuch für Jesus gehabt hat, während es doch schon vollständig das Gepräge einer neuen, von der alten Prophetie weit abliegenden Offenbarungsepoche trägt.²

IX. Der Menschensohn.

*

1) Die sprachliche Form des Ausdrucks.

Für das Verständnis der Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist wichtig die Beobachtung des hebräischen und aramäischen Gebrauchs der entsprechenden Ausdrücke בן אדם und בן אִנָּשׁ.

Im biblischen Hebräisch ist אָדָם (wie auch אִנָּשׁ) fast immer Kollektivbegriff, der deshalb neben die Kollektiva בְּהֵמָה „vierfüßiges Getier“ und בָּקָר „Rindvieh“ gesetzt werden kann³ und von uns oft mit dem Plural „Menschen“ wiedergegeben werden muss. Soll ausdrücklich eine Mehrheit von einzelnen

¹ S. über das jüdische Verständnis dieses Gebots meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 51 f. 60 ff. 66 ff.

² Die Schriften der vorexilischen Prophetie sind dagegen für Jesus von verschwindender Bedeutung.

³ S. Ex. 9, 19, Num. 31, 28. 47.

Menschen bezeichnet werden, hat der Hebräer nur die Möglichkeit **אָדָם** bez. **בְּנֵי הָאָדָם** zu sagen, s. dafür Gen. 11, 5, Dt. 32, 8 (neben **נָוִים**), 2 Sam. 7, 14 (neben **אֲנָשִׁים**), Mich. 5, 6 (neben **אִישׁ**), Jes. 52, 14 (ebenso). In späterer Zeit scheint dies nach dem Zeugnis der Psalmen und des Predigers¹ eine häufige Bezeichnung für „Menschen“ geworden zu sein, die nicht bloss der Poesie angehörte. Für die Einzahl wird meist **אִישׁ** bez. **אִשָּׁה** gebraucht.

Das singularische **אָדָם** **בֶּן** ist dagegen, abgesehen von dem häufigen Gebrauche als Anrede bei Ezechiel,² stets selten gewesen.³ Es findet sich nur in dichterischer Sprache, wo der Parallelismus dazu Anlass bietet, s. Num. 23, 19 (neben **אִישׁ**), Jes. 51, 12 (neben **אָנוּשׁ**); 56, 2 (ebenso); Jerem. 49, 18. 33; 50, 40; 51, 43 (überall neben **אִישׁ**); Ps. 8, 5 (neben **אָנוּשׁ**); 80, 18 (neben **אִישׁ**); 146, 3 (neben **נְדִיבִים**); Hiob 16, 21 (neben **נֶגֶד**); 25, 6 (neben **אָנוּשׁ**); 35, 8 (neben **אִישׁ**), vgl. **אָנוּשׁ בֶּן** Ps. 144, 3 (neben **אָדָם**). — In der apokryphischen Litteratur findet sich **אָדָם בֶּן** nur in Anspielung an alttestamentliche Redeweise. Judith 8, 16 steht **ὁ υἱὸς ἀνθρώπου** in einem an Num. 23, 19 angelehnten Worte. Ein Anklang an dieselbe Schriftstelle wird Sir. 17, 30 vorliegen, wenn **ὁ υἱὸς ἀνθρώπου** daselbst wirklich den originalen Wortlaut wiedergibt.⁴ Dieser Anklang ist unverkennbar bei dem einzigen **ὁ υἱὸς ἀνθρώπου** in den Testamenten der XII Patriarchen (Joseph 2).

Mit der kollektiven Grundbedeutung von **אָדָם** hängt es zusammen, dass **אָדָם בֶּן** nicht den „Sohn eines Menschen“ bezeichnet, sondern das Glied der Gattung Mensch, vgl. **אָחֵד הָאָדָם** „einer von den Menschen“, d. h. „ein gewöhnlicher Mensch“ Jud. 16, 7.

Das biblische Aramäisch unterscheidet sich vom hebräischen Sprachgebrauche nicht. Das einfache **אָנֹשׁ**, und nicht **בֶּר אָנֹשׁ**, ist das Wort für „Mensch“. **אָנֹשׁ** ist auch hier zunächst Gattungsbegriff und kann stehen, wo wir „Menschen“ sagen würden. **בְּנֵי אָנֹשָׁא** „die Menschengötter“ ist darum unter Umständen dem blossen **אָנֹשָׁא** gleichwertig, vgl. **מִן אָנֹשָׁא מְרִיד** Dan. 4, 30

¹ S. auch Dan. 10, 16, Sir. 40, 1.

² Auch Daniel wird einmal so genannt Dan. 8, 17.

³ Es ist ein Fehler der Untersuchungen *Lietzmann's* in „Der Menschensohn“ (1896) 30 ff., dass er den Gebrauch von Singular und Plural nicht gesondert beobachtet. Völlig verfehlt ist die Darstellung des alttestamentlichen Sprachgebrauches bei *H. Appel*, Die Selbstbezeichnung Jesu: Der Sohn des Menschen (1896) 28—48.

⁴ Die syr. Übersetzung weicht wesentlich ab.

mit **בְּרִי אָדָם מִן** 5, 21.¹ Beides heisst: „aus der Mitte der Menschen wurde er verstossen“. Wenn Dan. 7, 13 ein **אָנֹשׁ** mit den Wolken des Himmels kommt, wird er bezeichnet als gleichend einem Gliede der Gattung Mensch, oder einem, der Menschenart an sich trägt, wie 3, 25 jener vierte im Feuerofen mit **לְבַר אֱלֹהִים** als einer, der Göttern gleicht. Sachlich, aber nicht dem Ausdrucke nach, ist es dasselbe, wenn 7, 4 von einem Tiere gesagt wird, dass es auf Beinen geht **כְּאָנֹשׁ** „wie ein Mensch“. Ein einzelner Mensch heisst nach 2, 25 **בֶּן אָדָם**.

Im Mischnahebräischen, welches als hebraisiertes Aramäisch hier ein für unsern Zweck wichtiges Zeugnis ablegt, ist **הָאָדָם** „der Mensch“, s. Ab. II 1. 11; III 10. 14, **אָדָם אֶחָד** „ein Mensch“ Ab. VI 9. „Menschen“ heissen nicht selten **בְּרִיּוֹת** „Geschöpfe“, s. Ab. I 12; II 11, aber auch **אָדָם בְּנֵי**. Mit dem letzteren Ausdruck werden Ber. I 3, Taan. I 7 und b. Mo. k. 19^a (Schimeon ben Jochaj um 130) die „gewöhnlichen Menschen“, die „Leute“ bezeichnet. **אָדָם בְּנֵי דָרָךְ** Ned. VIII 5. 6 ist die „allgemeine Sitte“, **לְשׁוֹן בְּנֵי אָדָם** Siphre, Ausg. Friedm. 33^a (Jischmael um 110) die „gewöhnliche Redeweise“. Dagegen ist der Singular **אָדָם בֶּן** durchaus nicht üblich.

Das Onkelostargum folgt im allgemeinen dem hebr. Text. Es hat Gen. 11, 5, Dt. 32, 8 **בְּנֵי אָדָם** für **בְּנֵי אָדָם** (ה), Gen. 6, 1 **אָנֹשׁ** auch für **הָאָדָם**, dasselbe Num. 23, 19 sowohl für **אִישׁ** als für **אָדָם בֶּן**, Dt. 32, 26 für **אָנוּשׁ**. Das singularische **בֶּר אָנֹשׁ**, welches Jer. I Num. 23, 19 zweimal verwendet, scheint mit Absicht vermieden zu werden. „Mensch“ heisst aber stets **אָנֹשׁ**, und nicht **אָנֹשׁ בֶּר**. Der Sprachgebrauch des Onkelostargum und des Mischnahebräischen ist hierin der gleiche.

Auch im samaritanischen Pentateuchtargum heisst der „Mensch“ **אִנֵּשׁ**. Nur Num. 23, 19 ist nach dem Hebräischen **אִנֵּשׁ בֶּר** gesetzt. Der Plural **בְּנֵי אִנֵּשׁ** findet sich Gen. 11, 5, **בְּרֵי אָדָם** Dt. 32, 8. Auch Marka hat, wenn er nicht **אָדָם** anwendet, **אִנֵּשׁ**, s. *Heidenheim*, Bibl. Sam. III 2^b. 59^a. 130^a. 131^b, *Munk*, Des Sam. Marqah Erzählung über d. Tod Mose's 44. 48. Ungewöhnlich ist bei Munk S. 48 **בְּרִישִׁיָּה**, was wohl in **בְּרִישִׁיָּה** zu korrigieren ist.

Das für aramäischen Sprachgebrauch minder massgebende Prophetentargum hat Mich. 5, 6 **בֶּר אָנֹשׁ** für **בְּנֵי אָדָם**. Sonst findet sich hier **בֶּר אָנֹשׁ** in Übereinstimmung mit dem hebräischen

¹ Ebenso ist **אָדָם בְּנֵי דְמוּת** Dan. 10, 16 und **כְּמִרְאָה אָדָם** 10, 18 dasselbe.

Text Jes. 51, 12; 56, 2; Jerem. 49, 18. 33; 50, 40; 51, 43.¹ Wenn bei Ezechiel **בְּרֵאשִׁית** mit **בְּרֵאשִׁית** wiedergegeben wird, ist klar, dass der Targumist es als „Adamssohn“ auffasst. Der Plural **בְּרֵאשִׁית** * wird öfters gebraucht. — Auch die aramäischen Inschriften * bezeugen für Palästina kein einziges **בְּרֵאשִׁית**. Der palmyrenische Zolltarif von 137 n. Chr. setzt **אִנְשׁ מְדַעַם** für „irgend ein Mensch“. **אִנְשׁ** findet sich für „jemand“ in nabatäischen Inschriften CIS II 1, 197. 209f. 212. 214. 220. 223f., in der Inschrift von Tema, ebenda 113^a, **אִנְשׁ** für „Menschen“.

* Erst das Jüdisch-Galiläische hat ebenso wie das Christlich-Palästinische **בְּרֵאשִׁית** für „Mensch“, obwohl in beiden Idiomen das blossе **אִנְשׁ** für „jemand“ noch immer vorkommt, für das erstere s. z. B. j. Ber. 13^a, j. Sanh. 25^a, Ber. R. 69, für das letztere H. Lietzmann, Der Menschensohn 32. In die jerusalemischen Targume zum Pentateuch ist **בְּרֵאשִׁית** für „Mensch“ dann auch eingedrungen, s. Jer. I Num. 9, 13; 23, 19. Auch die aramäische Recension des Tobitbuches² hat zweimal (8, 18; 12, 1) **בְּרֵאשִׁית** für „jemand“, während sie sonst **אִנְשׁ** (3, 8; 4, 19), **בְּרֵאשִׁית** (8, 4), Plur. c. **אִנְשֵׁי** (1, 19; 12, 1) verwendet.

Auf Grunde dieses ganzen Thatbestandes muss gesagt werden: das jüdisch-palästinische Aramäisch der älteren Zeit hatte **אִנְשׁ** für „Mensch“, verwandte zur Bezeichnung einer Mehrheit von Menschen gelegentlich **בְּרֵאשִׁית**. Das singularische **בְּרֵאשִׁית** war ungebräuchlich und wurde nur in Nachahmung des hebräischen Bibeltextes angewandt, wo **בְּרֵאשִׁית** der dichterischen Sprache angehört und übrigens auch nicht häufig gebraucht wird. Wenn Dan. 7, 13 die vom Himmel kommende Person als **כְּבֹר אִנְשׁ** „einem Menschensohne Gleichender“ bezeichnet wird, so ist das ebenso wenig prosaische Schreibart wie die Bezeichnung Gottes als **עֲתִיק יְמִינָא** „der an Tagen Fortgeschrittene, der Betagte“³ in demselben Verse, während doch **קָבָא** das Wort für „Greis“ gewesen wäre. Übrigens ist nach meiner S. 11 mitgeteilten Annahme Dan. 7 hebräisches Original, wofür man auch das diesem Kapitel eigene hebräische **עֲלִיּוֹן** anführen kann. Habe ich damit Recht, so ist auch Dan. 7, 13 **בְּרֵאשִׁית** blossе Übersetzung von hebräischem **בְּרֵאשִׁית**.

¹ Lietzmann, Der Menschensohn 31, scheint dies übersehen zu haben.

² S. darüber Gramm. d. j. pal. Aram. 27 ff.

³ Irrig ist die Übersetzung „der Alte der Tage“, was heissen müsste **עֲתִיקָא** **יְמִינָא**. Auch aus **עֲתִיק יְמִין** V. 9 sieht man, dass die Determination nicht **יְמִין** gilt, sondern dem Gesamtausdruck.

Dass es mit dem singularischen **בַּר אֱנָשׁ** eine besondere Bewandtnis hat, drückt sich auch darin aus, dass es ebenso wie das hebräische **בֶּן אָדָם** niemals determiniert vorkommt. **בַּר אֱנָשׁ** ist ebenso wie **בֶּן הָאָדָם** vollständig unerhört in der älteren jüdisch-aramäischen Litteratur. „Der Mensch“ heisst hier nur **אֱנָשׁ**. Wenn aber Judäer, Samaritaner und wahrscheinlich auch Nabatäer und Palmyrener diesen Sprachgebrauch hatten, so ist anzunehmen, dass die Galiläer zu Jesu Zeit hierin keine Ausnahme machten und dass der Gebrauch von **בַּר אֱנָשׁ**, **בַּר נָשָׂא** in der jüdisch-galiläischen und der christlich-palästinischen Litteratur, welcher wahrscheinlich allen aramäisch sprechenden Palästinensern der spätern Zeit gemeinsam war, eine Neuerung gewesen ist, welche mit manchen anderen den Wortgebrauch und Wortschatz bestimmenden Einflüssen vom Nordosten her nach Palästina einwanderte.¹

Ein letztes Zeugnis für den Sprachgebrauch Jesu bieten seine in den Evangelien mitgeteilten eigenen Worte. Von „Menschen“ in der Einzahl und Mehrzahl ist darin oft genug die Rede. Warum kommt **οἱς ἀνθρώπου** für „Mensch“ niemals und **οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου** nur Mk. 3, 28 vor? Sollten die hellenistischen Berichterstatter es — abgesehen von der Selbstbezeichnung Jesu — gefissentlich vermieden haben, obwohl Jesus für „Mensch“ stets nur „Menschensohn“ gesagt hatte? Als wahrscheinlich kann das nicht gelten.

Holtzmann² nennt es eine „Entdeckung“, dass in Jesu Muttersprache „Menschensohn“ der einzige zu Gebote stehende Ausdruck für „Mensch“ sei. Wellhausen behauptet³: „Die Aramäer haben keinen anderen Ausdruck für den Begriff“, und Lietzmann in Übereinstimmung mit Eerdmans⁴ begründet darauf seine These⁵: „Jesus hat sich selbst nie den Titel „Menschensohn“ beigelegt, weil derselbe im Aramäischen nicht existiert und aus sprachlichen Gründen nicht existieren kann“. ⁶ Gleichwohl ist es ein schlimmer Irrtum, welcher bei gewissenhafter

¹ Lietzmann unterlässt jeden Beweis dafür, dass das „Galiläische“ mit seinem Gebrauche von **בַּר אֱנָשׁ** für die Zeit Jesu massgebend sein müsse.

² Lehrb. d. neutestamentl. Theol. I 256.

³ Israelit. und jüdische Geschichte³ 381.

⁴ Theol. Tijdschr. 1894, 165 ff.

⁵ Der Menschensohn (1896) 85.

⁶ Die Hervorhebung des letzten Satzes stammt von mir.

Beachtung auch nur des biblisch-aramäischen Sprachgebrauchs unmöglich gewesen wäre.

Wenn der zusammengesetzte Ausdruck **בְּרֵאשִׁית** „Menschensohn“ determiniert werden sollte, konnte die Determination nur zu **אָדָם** treten, wie bei hebr. **בֶּן אָדָם** zu **אָדָם**. So entsteht **בְּרֵאשִׁית אָדָם**, was eben nicht mit „der Mensch“ (so de Lagarde, Wellhausen, Lietzmann), sondern nur mit „der Menschensohn“ übersetzt werden darf, wenn man nicht die Eigenart des Ausdrucks völlig verwischen will.

Hätte man dagegen „der Sohn des Menschen“ aramäisch wiedergeben wollen, so wäre zu sagen gewesen **בְּרֵאשִׁית דְּאָנְשָׁא** (eigentlich „sein Sohn, der des Menschen“). Im Mischnahebräischen würde entsprechen **בְּנוֹ שְׁלֹאָדָם**. Es kann deshalb nicht Wunder nehmen, wenn die christlich-palästinische Übersetzung der Evangelien **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** wiedergibt durch **בְּרֵאשִׁית דְּבִר נָשָׂא**, oder zuweilen, um dem misslichen doppelten **בְּרֵאשִׁית** zu entgehen, **בְּרֵאשִׁית דְּנִבְרָא**. Das Princip wortgetreuer Übertragung führte notwendig zu einer derartigen Formel, die derselbe Dialekt übrigens auch Hiob 17, 21 für **אָדָם בֶּן אָדָם** anwandte, worauf Nestle aufmerksam macht.¹ Blosses **בְּרֵאשִׁית** wäre da, wo dies das gewöhnliche Wort für „Mensch“ war, keine Übersetzung des ungewöhnlichen Ausdrucks gewesen. Freilich führte **בְּרֵאשִׁית דְּבִר נָשָׂא** notwendig zu dem Irrtum, welchen auch das deutsche „der Sohn des Menschen“ hervorruft, als solle betont werden, dass der so Benannte der Sohn jemandes war. So wird der Übersetzer auch das griechische **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** verstanden haben.

Aber der griechische Ausdruck ist selbst nur ein Produkt schlimmer Verlegenheit. **ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου** kann zwar betrachtet werden als der griechische Singular zu **οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων**, welches die LXX für **בְּנֵי אָדָם** geprägt haben und das sich auch Mk. 3, 28, Eph. 3, 5 findet. Aber, während der Plural sachlich dem hebr. **בְּנֵי אָדָם** entspricht, da die Bezeichnung „die Söhne der Menschen“ doch die Menschen überhaupt meinen muss, erhielten bei dem Singular beide Bestandteile des Ausdrucks eine befremdliche Betonung. Mit **ὁ υἱὸς ἀνθρώπου** wäre nichts geholfen gewesen, da dies auch nur geheissen hätte „der Sohn eines Menschen“. Für das Griechische ist nun einmal weder **ἄνθρωπος** Kollektivbegriff wie **אָדָם**, noch **υἱός** Bezeichnung

¹ S. A. S. Lewis, A Palestinian Syriac Lectionary (1897) XXXI, vgl. S. 56 (ברֵאשִׁית דְּבִר נָשָׂא).

des Einzelnen, welcher die Art des Kollektivum an sich trägt. Am ehesten hätte man noch für **בְּרֵאשִׁית** schlechtweg $\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ setzen können. Aber welche schlimmen Missverständnisse hätte diese Verwandlung des aussergewöhnlichen Originalausdrucks in einen gewöhnlichen in den Evangelien verursacht! Man hat deshalb vorgezogen, durch möglichst starke Determination des zusammengesetzten Ausdrucks den Eindruck wiederzugeben, welchen das determinierte **בְּרֵאשִׁית** im Aramäischen hervorrief. So wurde wenigstens ein Missverständnis in der Richtung vermieden, als sei damit nur „der Mensch“ als solcher gemeint, und die Möglichkeit einer Selbstbezeichnung Jesu mit diesem Ausdruck gewonnen. Dass von Anfang an die Hellenisten den Ausdruck nicht semitisch, sondern griechisch verstanden, als habe Jesus sich in irgendwelchem Sinne nach seiner menschlichen Seite als „von Menschen entsprossen“ bezeichnet, ist nur allzu wahrscheinlich. S. darüber weiter unten.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, wenn die christlichen Hellenisten so viel als irgend möglich den Ausdruck vermieden und in ihre religiöse Sprache nicht aufnahmen. **בְּרֵאשִׁית** war zwar aramäisch sehr wohl brauchbar als besondere Bezeichnung einer bestimmten Persönlichkeit, es konnte aber griechisch ebenso wenig genau wiedergegeben werden wie — wenn auch aus anderen Gründen — syrisch und christlich-palästinisch. Im Deutschen ist „des Menschen Sohn“ eine richtige Übersetzung von $\acute{o}\ \nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$, das aramäische **בְּרֵאשִׁית** aber wird nur mit „der Menschensohn“ einigermassen zutreffend wiedergegeben.

2) Kein gangbarer jüdischer Messiasname.

Es soll hier nicht erst bewiesen werden, dass für den Verfasser des Danielbuchs der „einem Menschensohn Gleichende“ von Kap. 7, 13 Personifikation des „Volks der Heiligen des Höchsten“ (V. 27, vgl. V. 22) ist, welches einst von Gott eine unvergängliche Weltherrschaft zugesprochen erhalten soll. Das Gesicht, in welchem der Menschensohnähnliche geschaut wird, ist eine Parallele zu Dan. 2, 44f., wo die Aufrichtung einer ewigen Herrschaft durch Gott die Deutung des Steines¹ ist, welcher

¹ Dieser Stein wird von der Herrschaft des Messias verstanden Tanchuma, Ausg. Buber, Ber. 70^b, Bemidb.R. 13. Das 4. Esrabuch knüpft daran seine seltsame Vorstellung von dem Berge, den „jener Mensch“ mit sich führt, s. 4. Esr. 13, 6f. 12. 36.

ohne menschliches Dazuthun das grosse Standbild zertrümmert. Im Gegensatz zu den aus dem Meere steigenden Tieren, den Symbolen der bisherigen Weltherrschaften, kommt der Menschensohnähnliche, das Symbol der künftigen Inhaber der Weltherrschaft, „mit den Wolken des Himmels“ (אֶלֶּם עֲנִי שָׁמַיָּא). Der Ausdruck ist auffallend, weil die Gerichtssitzung des „Betagten“, in welcher er auftritt, da stattfindet, wo die Tiere ihr Wesen haben, d. h. auf der Erde.¹ Dazu würde es besser passen, wenn der Menschensohnähnliche „auf den Wolken des Himmels“ käme. Eine Lesart אֶלֶּם עֲנִי שָׁמַיָּא לֵךְ² scheint auch vorausgesetzt zu sein durch ἐπὶ τῶν νεφελῶν LXX Dan. 7, 13, vgl. Mt. 24, 30; 26, 64; Mk. 13, 26 D; Offb. 14, 14—16; Apostellehre 16, 8 (ἐπάνω); Justin, Apol. 1, 51 (ἐπάνω), Hegesipp bei Euseb. Hist. Eccl. II 23. Die Lesart des masoretischen Textes (אֶלֶּם) ist dagegen vertreten durch Theodotion, Mk. 14, 62, Offb. 1, 7, 4 Esr. 14, 3. Die Fassung ἐν νεφέλαις Mk. 13, 26, ἐν νεφέλῃ Lk. 21, 27 wird ebenfalls die Begleitung ausdrücken und μετά = אֶלֶּם voraussetzen. Nur Gott ist es eigen, auf Wolken einherzufahren, s. Jes. 19, 1, Ps. 104, 3. Ein Späterer wird in dem Bestreben, die gottheitliche Erscheinung des Menschenähnlichen zu mindern, לֵךְ in אֶלֶּם verwandelt haben. Aber selbst, wenn man אֶלֶּם liest, bleibt die Thatsache bestehen, dass der künftige Inhaber der Weltherrschaft nicht von der Erde, geschweige aus dem Meer, sondern vom Himmel her kommt. Er ist eine Gott nahe stehende Grösse, wohl geeignet, das Volk der Heiligen Gottes abzubilden. Dabei ist von Wichtigkeit, dass von ihm nichts anderes ausgesagt wird, als dass er Menschenähnlich ist. Er unterscheidet sich von den vier Tieren nicht dadurch, dass er allein Vernunft hätte, denn das erste derselben erhält nach 7, 4 ein Menschenherz, das letzte hat Menschengen und kann reden V. 8. Vielmehr erscheint er gegenüber dem beflügelten Löwen, dem gefräßigen Bär, dem vierköpfigen Leopard, dem zehnfach gehörnten vierten Tier, welches schrecklicher ist

¹ Kein Wechsel der Scene ist 7, 9 angedeutet. Der mit Rädern versehene Thronwagen Gottes wird der von Ezechiel geschilderte sein, welcher ja grade dem auf der Erde erscheinenden Gotte dient. Es ist deshalb kein Anlass zu der von *Holsten*, Zeitschr. f. Wiss. Theol. 1891, 62, und *Appel*, Die Selbstbezeichnung Jesu: der Sohn des Menschen 40 ff., vorgetragenen Ansicht, dass die Gerichtsscene über der Erde vorgestellt sei und der Menschensohnähnliche von der Erde her komme.

² Auf die Wichtigkeit dieser Lesart machte aufmerksam *E. Nestle*, Marginalien und Materialien (1893) I 40.

als seine Vorgänger, als wehrlos und ungefährlich, unfähig, durch * eigene Kraft sich der Welt zu bemächtigen, er ist nur — wie ein Menschensohn. Wenn er Weltherrscher werden soll, muss Gott ihn dazu machen.

Aus dem ersten nachchristl. Jahrhundert sind nur zwei jüdische Schriften bekannt, welche sich mit Dan. 7, 13 befassen, die Bilderreden des Henochbuches und das 4. Esrabuch. Beide sind darin einig, dass der Menschensohnähnliche eine Einzelperson bedeutet. Durch Kombination von Dan. 7 mit messianischen Weissagungen des Alten Testaments machen sie klar, dass sie dabei an den Messias denken. Besondere Aufmerksamkeit erfordert die Bezeichnung, welche sie dabei für den Messias anwenden.

Die Bilderreden des Henochbuches (Kap. 37—71), deren jüdischer Charakter nicht bezweifelt werden sollte,¹ obwohl nicht erwiesen werden kann, dass sie aus vorchristlicher Zeit stammen, führen 46, 1 ein menschen- und engelähnliches Wesen ein, das dann 46, 2. 4; 48, 2; 62, 5. 9. 14; 63, 11 als „jener Menschensohn“ bezeichnet wird, während 46, 3; 62, 7²; 69, 26. 27. 29; 70, 1; 71, 17 nur „der Menschensohn“ gesagt ist. N. Schmidt³ betont indes, dass auf die Anwendung oder Nichtanwendung des äthiopischen Demonstrativs wenig Gewicht zu legen sei, es könne überall ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu Grunde liegen. Ebenso ist es bedeutungslos, dass die äthiopische Übersetzung in der Wahl des Ausdrucks für „Menschensohn“ schwankt und zuweilen auch „Mannessohn“ und „Weibessohn“ dafür setzt.⁴ Klar ist allerdings, dass ein schon gangbarer Messiasitel „Menschensohn“ vom Verfasser nicht vorausgesetzt wird. Aber man sollte doch nicht leugnen, dass er, indem er in diesem Teil der Bilderreden jeden anderen messianischen Titel vermeidet, dem Ausdruck „der Menschensohn“ im Grunde die Bedeutung eines solchen

¹ Ein christlicher Verfasser oder Interpolator hätte doch vor allen Dingen irgendwie deutlich gemacht, dass der zum Gericht kommende „Menschensohn“ Jesus von Nazareth sei. Aber dieser „Menschensohn“ scheint ja niemals auf Erden gewesen zu sein, geschweige, dass er durch den Tod hindurchgegangen wäre.

² Diese Stelle ist kritisch verdächtig.

³ S. seinen Aufsatz „Was בר נשא a messianic title?“ Journ. of Bibl. Lit. XV (1896) 48.

⁴ Dafür, dass dies wirklich auf „Menschensohn“ zurückzuführen ist, s. R. H. Charles zu Hen. 46, 2 und N. Schmidt, a. a. O. 46 ff.

verleiht. Am deutlichsten ist das 46, 3. Der „Menschensohn, der Gerechtigkeit hat“ ist nun doch sicherlich nicht eine Umschreibung für „der Gerechte“, sondern es soll zurückweisen auf 38, 2; 39, 6, wo der Messias den Namen trägt „der gerechte Erwählte“ bez. „der Erwählte der Gerechtigkeit“. Das ist wiederum nur zu verstehen als ein Anklang an צִמַּח צְדִיק Jerem. 23, 5, צִמַּח צְדָקָה Jerem. 33, 15, wofür das Targum setzt מְשִׁיחַ דְּצְדָקָה „Messias der Gerechtigkeit“.¹

Wahrscheinlich hat der Verfasser der Bilderreden mit „der Menschensohn“ keine neue messianische Benennung einführen wollen. Aber es bleibt bedeutungsvoll, dass er die geheimnisvolle Grösse des „Menschensohnes“, der nie auf Erden war und doch nicht Gott ist, immer nur mit diesem Namen bezeichnet. War das Original hebräisch, so würde hier allein in der älteren jüdischen Litteratur der Ausdruck בֶּן הָאָדָם (mit dem Artikel) vorliegen, und es wäre auch weit überschritten das Verfahren des Danielbuches, welches 10, 16. 18 die Ausdrücke בְּדִמּוּת בְּנֵי אָדָם, כְּמִצָּאָה אָדָם in der Bedeutung „der Menschenähnliche“ als Bezeichnung einer bestimmten Persönlichkeit verwendet.

In einer Einschaltung in die Bilderreden ist Henoch selbst der nach Dan. 7 vor den Alten an Tagen gebrachte „Menschensohn“. Mit dieser Bezeichnung wird er 60, 10 angeredet, und 71, 14 zu ihm gesagt: „Du bist der Menschensohn, der zu Gerechtigkeit geboren ist“, worin ebenfalls eine Anspielung an צִמַּח צְדָקָה „Spross der Gerechtigkeit“ vorliegen wird.

Anders ist die Ausdrucksweise in 4 Esra 13. Dort lässt ein Wind aus dem Meere aufsteigen „einen der Gestalt eines Menschen ähnlichen“ (syr. אִיךְ דְּמוּתָא דְּבִרְנִשָּׁא). Auf ihn wird zurückgewiesen V. 3 mit „ille homo“ (syr. הוּא בִרְנִשָּׁא),² V. 5 mit „homo, qui ascenderit de mari“ (syr. הוּא דְסִלַּק מִן יָמָא), V. 12 mit „ipse homo“ (syr. הוּא בִרְנִשָּׁא), und V. 25. 51, vgl. V. 33, mit „vir ascendens de corde maris“ (syr. גִּבְרָא דְסִלַּק מִן לְבָא דִּימָא). War das Original hebräisch, so wäre für syr. הָאִישׁ vorauszusetzen, für syr. בִרְנִשָּׁא, lat. „homo“, dagegen הָאָדָם, und auch V. 3 dementsprechend nicht בְּדִמּוּת בְּנֵי אָדָם, sondern בְּדִמּוּת אָדָם, vgl. Dan. 10, 18. Dass der Verfasser sich an Dan. 7 anlehnt, ist nicht zu verkennen, obwohl er den Menschengleichen — sicherlich nicht ohne Absicht —

¹ Vgl. unter XI 1.

² Die lat. Übersetzung hat „convolabat ille homo cum nubibus“, aber der Anfang fehlt.

aus dem Meere aufsteigen lässt. Aber den Ausdruck **בְּרֵאשִׁית** hat er durch das der Prosasprache angehörende **אֶדָם** ersetzt, woraus ein messianischer Titel nun freilich nicht entstehen konnte.

Eine messianische Auslegung von Dan. 7, 13 scheint Akiba * (um 120 n. Chr.) vorausgesetzt zu haben, wenn er nach b. Sanh. 38^b die „Stühle“ von Dan. 7, 9 als für Gott und David bestimmt bezeichnete. Aus diesem Worte Akiba's ist dann geflossen die Schilderung des Sepher Hechaloth,¹ wonach David, geschmückt mit einer Krone, an welcher Sonne, Mond und die zwölf Tierkreisbilder befestigt sind, sich im Himmel auf einem Throne niederlässt, der gegenüber dem Throne Gottes ihm errichtet wird. Jehoschua ben Levi (um 250)² stellte die Alternative auf, dass der Messias, wenn Israel es verdient, gemäss Dan. 7, 13 mit den Wolken des Himmels kommen werde, wenn aber nicht, auf dem Esel entsprechend Sach. 9, 9. Nach Schemuel ben Nachman (um 270)³ bringen die Engel nach Dan. 7, 13 den Messias bis zur Gränze ihres Bezirks, während Gott selbst ihn dann gemäss Jerem. 30, 21 zu sich zieht. — Auf andere späte Zeugnisse ist verwiesen in meiner Schrift „Der leidende und der sterbende Messias“ 38 Anm.⁴

An Dan. 7, 13 ist nur angespielt in Trg. Jer. II zu Ex. 12, 42, wonach der Messias wie Mose sein Volk führen wird **בְּרִישׁ עֲנָנָא** „an der Spitze der Wolke“. Die Wolke ist dabei als den Messias bei seinem Werke begleitend gedacht. Wegen der „Wolke“ (**עֲנָן**) von Dan. 7, 13 soll der den Schluss der Davididenlinie bildende **עֲנָנִי** von 1 Chr. 3, 24 der Messias sein nach Midr. Tanchuma, Ausg. Buber, Ber. 70^b und dem Targum zur Stelle. Vielleicht gehört auch der vom Babylonier Nachman nach b. Sanh. 96^b anders gedeutete Messiasname **בְּרֵאשִׁית נָפְלִי** hierher, wenn * nämlich **נָפְלִי** für **νεφέλη** steht, was indes sehr zu bezweifeln.⁵

Neben diesen Zeugnissen von einer messianischen Auslegung von Dan. 7, 13 findet sich auch eine Spur eines anderen Verständnisses der Stelle in dem anonymen Ausspruche in Midr. Tanchuma, Ausg. Buber, Vaj. 36^b 6: „Was bedeuten die ‚Stühle‘

¹ Seder Rab Amram I 13^a, *Jellinek*, Beth ha-Midrash V 168, vgl. VI 150 f.

² b. Sanh. 98^a, vgl. *Bacher*, Ag. d. p. Am. I 152.

³ Midr. Tehill. 21, 7, vgl. *Bacher*, Ag. d. p. Am. I 548.

⁴ Unecht ist voraussichtlich die Citation von Dan. 7, 13 in Midr. Tehill. 2, 7.

⁵ S. über beide Namen meine Schrift „Der leidende und der sterbende Messias“ 37 f.

⁶ Vgl. Schem.R. 5 den ähnlichen Ausspruch Abin's.

(Dan. 7, 9)? Einstens wird Gott sitzen, und die Engel werden den Grossen Israels Stühle geben, dass auch sie sitzen, während Gott wie der Vorsitzende des Gerichtshofs bei ihnen sitzt, und sie richten die Weltvölker“. Vgl. Mt. 19, 28 (Lk. 22, 30).

Dagegen wird mit Dan. 7, 13 nicht zusammenhängen der gegen die Gottheit Christi gerichtete Ausspruch des palästinischen Amoräers Abbahu,¹ welcher um 280 in Caesarea lebte. Er sagte nach j. Taan. 65^b mit Anlehnung an Num. 23, 192: אֲנִי יֹאמֵר לְךָ אָדָם אֶל אֲנִי מְכֻבָּהּ הוּא בֶן אָדָם אֲנִי סוֹפּוֹ לְתַהוּת בּוֹ שָׂאֲנִי עוֹלָה לְשָׁמַיִם אָדָם אֶל אֲנִי מְכֻבָּהּ הוּא בֶן אָדָם אֲנִי סוֹפּוֹ לְתַהוּת בּוֹ שָׂאֲנִי עוֹלָה לְשָׁמַיִם „wenn jemand zu dir sagt: „ich bin Gott!“ so lügt er, „ich bin Menschensohn“, so wird er es schliesslich bereuen, „ich fahre gen Himmel“, der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen“. Nur so kann der Ausspruch übersetzt werden.³ אֶל בֶּן אָדָם ist hier dasselbe wie אֶל. Es ist artikellos, weil es in Num. 23, 19 so steht. Das „Emporsteigen zum Himmel“ wird zusammenhängen mit Jes. 14, 13f., wo der König von Babel sagt: „Zum Himmel will ich emporsteigen — —; ich will emporsteigen zu Wolkenhöhen, gleich sein dem Höchsten“, vgl. Mechilta, Ausg. Friedm. 39^b: „Es sagte Nebukadnezar: „Ich will mir eine kleine Wolke machen und darin wohnen“. Da Abbahu nachweislich mit Christen Verkehr hatte, ist es das Nächstliegende, anzunehmen, dass sein Ausspruch auf Jesus gemünzt war und nicht eine in seiner Zeit praktisch bedeutungslose Warnung vor irgendwelchen anderen, die sich für Gott ausgeben. Die Ver-

¹ S. über ihn *Bacher*, Ag. d. p. Am. II 88—142.

² An diese Stelle wird angespielt in einem späten Zusatze zu einem Ausspruche von Eleazar ha-Kappar, Jalk. Schim. (Ausg. Saloniki 1526) zu Num. 23, 7, s. *Dalman-Laible-Streane*, Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and the Liturgy of the Synagogue (1893) 10* (Text). 33* (Übersetzung). Da Zweifel entstanden sind, werde hier gelegentlich bemerkt, dass die daselbst S. 21*—47* mitgeteilten Übersetzungen von mir abgefasst wurden, während *Laible's* Werk nur in der mangelhaften Übertragung *Streane's* vorliegt.

³ Die Stelle ist eine crux interpretum nur für diejenigen, denen der klare Wortsinn missfällt. Richtig übersetzen *Laible*, Jesus Christus im Talmud (1891) 48 und *Bacher*, a. a. O. 118, ungenau *Levy*, Neuhebr. Wörterbuch s. v. אָדָם, *Wünsche*, Der jerusalem. Talmud 141, *M. Schwab*, Le Talmud de Jérusalem VI 156. Ganz unbrauchbar ist die von *Lietzmann*, Der Menschensohn 50, mitgeteilte Erklärung von *F. Cohn*.

⁴ Nebukadnezar wird wegen Jes. 14, 13f zu denen gerechnet, welche sich selbst zu Gott gemacht haben, Tanchuma, Ausg. Buber, Schem. 12^af., Schem.R. 8, vgl. Ber.R. 9. Eine Himmelfahrt König Alexander's erzählt Jona (um 330) j. Ab z. 42^c, Bem.R. 13.

anlassung, wegen deren er grade Num. 23, 19 unter Veränderung seines ihm natürlich bekannten Wortsinnes zur Grundlage seines Ausspruches macht, kann man nur darin finden, dass die Nebeneinanderstellung von אֱל und בֶּן אָדָם ihm zu einer Anspielung an Jesus geeignet schien. Dann wird ihm bekannt gewesen sein, dass Jesus sich selbst in irgendwelchem ausschliesslichen Sinne „Menschensohn“ nannte. Dass dies eine jüdische Messiasbezeichnung gewesen sei, folgt selbstverständlich aus dem Ausspruche nicht. Auch eine Bezugnahme auf Dan. 7, 13 fehlt.

Erwähnt sei, dass in dem aus dem Mittelalter stammenden Hauptwerke der Kabbala, dem Zohar, Bd. III 144^a, einmal mit Bezugnahme auf בֶּן אָנֹש Dan. 7, 13 und כְּמֶרְאָה אָדָם Ez. 1, 26 der „obere Adam“ (אָדָם הַלְעֵלָא) vom „unteren Adam“ (אָדָם הַלְתַּתָּא) unterschieden wird. Das hat aber weder mit dem ersten Menschen, noch mit dem Messias etwas zu thun. Der „obere Adam“ ist vielmehr die höchste Form der Selbstoffenbarung Gottes, der „untere Adam“ eine Zusammenfassung aller daran sich anschliessenden niederen Offenbarungsstufen. Das mag in irgendwelchem, für uns nicht mehr nachweisbaren, geschichtlichen Zusammenhang mit der Lehre des Ophiten stehen, wonach das Urlicht den Namen Πρῶτος Ἀνθρώπος, die von ihm emanirte Ἐννοια den Namen Δεύτερος Ἀνθρώπος oder υἱὸς ἀνθρώπου führt.¹ Es hat seinen Ausgangspunkt sicherlich im Thronwagengesichte Ezechiel's, in welchem Gott menschenähnlich erscheint, wozu dann der himmlische בֶּן אָנֹש von Dan. 7, 13 sich den Juden, die Selbstbezeichnung Jesu den Christen als willkommene Parallele darbot. Die übliche Annahme, dass Paulus seine Bezeichnung Christi als ὁ ἔσχατος Ἀδάμ oder ὁ δεύτερος ἄνθρωπος² der rabbinischen Theologie „einfach“ entnommen habe,³ ist aber irrig, da diese Theologie von einer derartigen Gegenüberstellung von Adam und dem Messias nichts gewusst hat. Die von Schöttgen, Hor. hebr. et talm. 670 ff., J. Rhenferdius bei Meuschen, Nov. Testam. ex Talmude illustr. 1048 ff., dafür angeführten Beweistellen gehören dem Mittelalter an und sind von der Kabbala beeinflusst.⁴

¹ Irenaeus I 28, vgl. Lietzmann, Der Menschensohn 62 ff.

² 1 Kor. 15, 45. 47.

³ S. z. B. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theol. II 55, Lietzmann, Der Menschensohn 64.

⁴ Darauf macht auch aufmerksam G. F. Moore in „The last Adam“, Journ. Bibl. Lit. XVI (1897) 158—161.

Als Resultat ist zu bezeichnen, dass zwar der Menschensohn von Dan. 7, 13 zuweilen vom Messias verstanden wurde, dass es in alter Zeit auch zwei apokalyptische Stücke gegeben hat, welche mit Ausschluss anderer Bezeichnungen den Messias danach benannten, dass aber ein gangbarer jüdischer Messiasname daraus nicht geworden ist.¹ Dies wäre an sich gar nicht unmöglich gewesen. Warum sollte ein Messiasname „der Menschensohn“ weniger brauchbar gewesen sein als der jüdische Messiasname **הַנָּרְאָה** „der Aussätzige“,² der Gottesname **הַמָּקוֹם** „der Ort“³ oder die samaritanische Messiasbezeichnung **הַתְּהִיָּה** „der Wiederkehrende“? Aber nur dann war ein Messiasname „Menschensohn“ bei den Rabbinen zu erwarten, wenn sie ihr Messiasbild vorzugsweise nach Dan. 7 geformt hätten. Da sie dies nicht thaten, ist es auch zu einem Messiasnamen „der Menschensohn“ nicht gekommen.

3) Keine bedeutungslose Redeweise.

Schon Beza, Coccejus, H. E. G. Paulus und Fritzsche⁴ haben die von A. Meyer⁵ für einige Fälle der Verwendung von $\acute{o} \upsilon\delta\acute{o}\varsigma$ τοῦ ἀνθρώπου erneuerte Ansicht aufgestellt, dass dies nur ein bei den Juden üblicher Ersatz für das Pronomen der ersten Person gewesen sei. Beza sagt davon zu Mt. 8, 20: „(addo,) propterea quod familiare est Hebraeis, ut de se loquantur in tertia persona, ideo accipi loco pronominis primae personae in evangelica historia“. Nun ist die Sitte, in der dritten Person von sich zu reden, keineswegs bei den Hebräern allgemein gewesen. Aber es kam doch vor, dass ein Mann mit **הַהוּא גִבְרָא** „dieser Mann“, eine Frau mit **הַהִיא אִתְתָּא** „dieses Weib“ von sich selbst redete. Beispiele

* s. Vaj.R. 30, j. Maas. sch. 55^b, j. Sabb. 15^c, j. Sukk. 55^b, j. Mo. k. 81^d, j. Taan. 66^d. 69^a, j. Kidd. 64^b, j. Keth. 29^b, b. Bab. b. 4^a, b. Sanh.

¹ Man darf doch wirklich nicht aus den sporadischen, bei den Juden frühzeitig verschollenen Zeugnissen bei Henoch und 4. Esra mit *Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu 170f., einen „synagogalen Sprachgebrauch“ machen, der sich „wohl überhaupt in den Werken des religiösen Schriftgelehrtentums“ gefunden habe.

² S. m. Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 36.

³ S. oben S. 189f.

⁴ S. die Belegstellen bei *Appel*, Die Selbstbezeichnung Jesu: Der Menschensohn 5f.

⁵ Jesu Muttersprache 95.

46^b.¹ Die Redeweise wird ihren Ausgangspunkt von Fällen genommen haben, in welchen man etwas Unliebsames auszusagen hatte,² ist aber darauf nicht beschränkt geblieben. Ein Sterbender sagt, dass man „dem Weibe dieses Mannes“ etwas aushändigen solle, j. Kidd. 64^b. Kaiser Trajan sagt j. Sukk. 55^b zu den von ihm überraschten Juden, indem er von sich selbst redet: „Dieser Mann, der gedachte, nach zehn Tagen zu kommen, langte schon in fünf Tagen an.“ Es giebt aber kein Beispiel dafür, dass **הָהוּא בֵּר אִנְשָׁא** oder **הָהוּא אִנְשָׁא** in der gleichen Weise gebraucht worden wäre. Noch weniger wäre blosses **בֵּר אִנְשָׁא** dafür möglich gewesen. Zwischen jenem Gebrauch und der Selbstbezeichnung Jesu kann um so weniger eine Verbindung hergestellt werden, als nach meinen Ausführungen unter 1) damals **אִנְשָׁא** und nicht **בֵּר אִנְשָׁא** die übliche Bezeichnung des Menschen * gewesen ist.

So wenig wie das aramäische **נִכְרָא הָהוּא** hat auch sein hebräisches Äquivalent **אִתּוֹ הָאִישׁ** „jener Mann“³ mit der Bezeichnung „Menschensohn“ zu thun. Cremer⁴ meint, dass der Ausdruck „Sohn des Mannes“ Hen. 69, 29 im Gegensatz zu der jüdischen Bezeichnung Jesu als **אִתּוֹ הָאִישׁ** entstanden sein könne. Aber diese Benennung Jesu ist dem älteren Rabbismus fremd und kann vor dem Mittelalter nicht nachgewiesen werden. Sie besagt lediglich, dass von der Person die Rede ist, welche man mit ihrem Namen weder nennen will, noch aus Rücksicht auf die christliche Censur zu nennen wagt.

Nach dem vorher Ausgeführten lässt sich nur sagen, dass es nicht als besonders auffallend erschienen sein kann, wenn * Jesus es liebte, in der dritten Person von sich zu reden. Die Bezeichnung, welche er dabei von sich brauchte, war aber eine ungewöhnliche. Sie bedarf einer besonderen Erklärung.

¹ S. auch Gramm. d. j. pal. Aram. ² 108 f. und Aram. Dialektproben ² S. 18 Z. 9, 12; S. 29, Z. 7. 11. 13 f.

² Man vermied dann auch gern das „du“, vgl. die Fluchformel: „Es verhauche der Geist dieses Mannes“, z. B. j. Bez. 14^b, und *Goldziher*, Abhandlungen zur arab. Philologie I 39.

³ S. Ber.R. 36.

⁴ Bibl. theol. Wörterbuch ⁸ 966.

4) Eine ausschliessliche Selbstbezeichnung Jesu.

Bei allen drei Synoptikern erscheint ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Bezeichnung Jesu nur in seinem eigenen Munde. Der vierte Evangelist lässt zwar einmal (12, 34) das Volk vom „Menschensohne“ reden, aber doch nur so, dass er ihm dabei geflissentlich Jesu eigene Redeweise in den Mund legt. Nach Apg. 7, 56 hat der sterbende Stephanus die Bezeichnung gebraucht, nach Hegesipp (bei Eusebius, Hist. eccl. II 23) auch der sterbende Jakobus. Beide Fälle enthalten aber eine unverkennbare Anspielung an das Wort Jesu vor dem Synhedrion, und zwar bei Stephanus gemäss Lk. 22, 69, bei Jakobus gemäss Mt. 26, 64. Nirgends sonst ist Jesus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου genannt,¹ auch nicht in der Johannesapokalypse, obwohl sie zweimal mit Anspielung an Daniel von einem redet, welcher einem Menschensohne gleicht. Der Seher schaut 1, 13 Jesus als ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου in einer Schilderung, welche aber nicht an Dan. 7, sondern an Dan. 10, 5. 6 erinnert, sodass also der Ausdruck aus Dan. 10, 16. 18 genommen ist, wo geheimnisvoll von „einem Menschenähnlichen“ erzählt wird. In 14, 14 sieht er wiederum einen „Menschenähnlichen“, diesmal auf weisser Wolke, mit Krone und Sichel, um die Erde zu „ernten“. Dass es Christus ist, wird nicht klar gemacht. Nach V. 17 ist es ein Engel. Die Scene ist nicht die von Dan. 7, an welche nur die Wolke erinnert. Immerhin mag aber dem Verfasser hier der „Menschenähnliche“ von Dan. 7, 13 vorschweben. Natürlich kann man nicht daraus, dass der Apokalyptiker die himmlische Erscheinung Jesu und eines Engels als in „Menschengestalt“ geschaut bezeichnet, den Schluss ziehen, dass es ihm unbekannt gewesen sei, dass Jesus sich selbst während seines Erdenlebens den „Menschensohn“ genannt hat. Es ist nur die Thatsache zu konstatieren, dass auch er so wenig wie die anderen neutestamentlichen Schriftsteller jemals ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Benennung Jesu verwendet.

Paulus redet 1 Thess. 4, 16, 2 Thess. 1, 7 mit Anspielung an die entsprechenden Aussagen Jesu von der Wiederkunft Christi, nennt ihn aber auch hier nicht den „Menschensohn“, sondern ὁ κύριος. Zwar bezeichnet er 1 Kor. 15, 47f. Christus als ὁ δευτερος

¹ In zweckentsprechender Weise hat aber die Liturgie des h. Jakobus im Ritus der Eucharistie, indem sie 1 Kor. 11, 26 zu einem Worte Jesu machte, das in Jesu Munde unpassende τοῦ κυρίου des Paulus in τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου verwandelt.

ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (ὁ ἐπουράνιος), aber der Ausdruck, der wahrscheinlich hier erst dem Paulus entstand, ist veranlasst durch den für den ganzen Zusammenhang wesentlichen Gegensatz des von Adam und seinen Nachkommen vertretenen irdischen Wesens zu dem von Christus her den Seinen zukommenden himmlischen Wesen. Dabei ist ebenso wenig eine Anspielung an die Selbstbezeichnung Jesu anzunehmen, wie eine Verwendung von philonischen und kabbalistischen Gedanken über einen idealen Urmenschen.¹

Der Ausdruck ist offenbar auf den Gebrauch im Munde Jesu beschränkt geblieben, und die Synoptiker konstatieren diesen Gebrauch als eine historische Thatsache, ohne dass ihnen selbst jemals der Ausdruck in die Feder flösse. Er scheint auch ihnen selbst nicht geläufige Messiasbezeichnung gewesen zu sein. Dass Jesus allein sich den „Menschensohn“ genannt hat und niemand anders ihn so bezeichnete, gilt es zu verstehen. Es ist kein Zeichen gesunder historischer Methode, wenn man mit Oort² und Lietzmann, statt die Lösung dieses Problems zu versuchen, zu der Behauptung greift, dass der Nichtgebrauch des Ausdrucks durch die neutestamentlichen Schriftsteller ein Zeugnis dafür sei, dass er auch Jesu nicht eigen gewesen ist, und dass es irgendwo eine hellenistische Urgemeinde gegeben habe, welche diesen Namen liebte und Jesus in der evangelischen Erzählung oft in der dritten Person von sich reden liess, um Gelegenheit zu seiner Verwendung zu finden. Aber von einer derartigen Aufstellung hätte schon die Beobachtung abhalten sollen, dass ja doch, obwohl die Evangelien seit 1800 Jahren Jesus als „des Menschen Sohn“ der Kirche verkündigen, dieser Ausdruck noch heute keine gangbare Christusbezeichnung geworden ist und dass man in Büchern und Predigten von „des Menschen Sohn“ nur dann zu reden pflegt, wenn man auf die eigenen Worte Jesu bezug nimmt. Wahrscheinlich wird im wesentlichen dieselbe Empfindung, welche die Kirche heute noch davon abhält, Jesus als den „Menschensohn“ zu bezeichnen und anzurufen, von Anfang an lebendig gewesen sein.

Lietzmann selbst hat den Grund des Nichtgebrauchs von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der griechisch redenden Kirche enthüllt, indem er Zeugnisse darüber mitteilte, wie sie die Bezeichnung ver-

¹ Dass von einer Entlehnung aus der rabbinischen Theologie nicht die Rede sein kann, s. oben S. 203 f.

² H. L. Oort, De uitdrukking ο υιος του ανθρωπου in het nieuwe Testament (1893).

standen hat.¹ Ignatius, Justin, Irenäus, Origenes, Eusebius, Athanasius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Kyrill von Alexandrien, Chrysostomus, aber auch Tertullian, Ambrosius, Cyprian, Augustin haben einstimmig, wenn auch in verschieden vermittelter Weise, darin einen Hinweis auf die menschliche Seite der Herkunft Jesu gesehen. Nach dem am Schlusse von 1) Gesagten kann dies Verständnis der Bezeichnung nicht Wunder nehmen. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου konnte von Griechen nicht anders verstanden werden, als von dem, welcher Sohn eines Menschen sein will. Eine derartige Benennung Jesu konnte in der griechisch redenden Kirche wohl unter dogmatischem Gesichtspunkt betrachtet werden, aber praktisch verwendbar war sie nicht.

5) Die Bedeutung der Bezeichnung für die Synoptiker.

Bei Matthäus erscheint ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zum ersten Mal 8, 20 (vgl. Lk. 9, 58), bei Markus schon 2, 10 (vgl. Mt. 9, 6, Lk. 5, 24), bei Lukas an der eben genannten Stelle 5, 24. Keiner der Evangelisten giebt sich die Mühe, die Bezeichnung irgendwie zu erläutern, sie scheinen anzunehmen, dass der Leser verstehen werde, was damit gemeint ist. Hätten sie gewollt, dass man dabei an den in den Wolken des Himmels kommenden Messias denke, so sollte man annehmen, dass sie einen Ausspruch an die Spitze gesetzt hätten, in welchem die messianische Herrlichkeit des Menschensohnes ausgesagt wurde. Bei Matthäus steht aber am Anfange das Wort von dem Menschensohne, der nicht hat, was sogar die wilden Tiere haben, bei Markus und Lukas das Wort von dem Menschensohne, welcher das Recht hat, auf Erden Sünden zu vergeben. Das werden die Leser auch nicht haben verstehen können, als sei Jesu als dem „Menschensohne“ diese Macht an sich eigen, sondern so, dass er, der sich nur „des Menschen Sohn“ nennt, solche Machtvollkommenheit empfangen habe. Matthäus sagt dies auch 9, 8 gradezu, indem er die Volksmenge rühmen lässt, dass Gott solche Macht „den Menschen“ gegeben hat. Derselbe Evangelist lässt auch in der Erzählung vom Petrusbekenntnis durch die ihm eigenen Abänderungen (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου 16, 13 für με Mk. 8, 27, Lk. 9, 18, ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος V. 16 für ὁ Χριστὸς Mk. 8, 29, τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ Lk. 9, 20) deutlich erkennen, dass derjenige, welcher sich

¹ Lietzmann, Der Menschensohn 69—80, s. auch Appel, Die Selbstbezeichnung Jesu 1—3.

nur „des Menschen Sohn“ nennt, in Wirklichkeit das Gegenteil davon ist, nämlich Gottes Sohn.¹ Dabei wird 16, 17 hervorgehoben, dass Petrus diese Erkenntnis nicht von Menschen, sondern von Gott gewonnen hat. Auch Jesus hat ihm offenbar durch seine Selbstbezeichnung als „des Menschen Sohn“ dazu nicht verholten. Wenn Markus und Lukas sogar noch früher als Matthäus Jesus die Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn“ anwenden lassen, werden auch sie eine Bezeichnung der messianischen Hoheit darin nicht gesehen haben. Der Befehl Jesu, von seiner Messianität niemandem zu sagen Mk. 8, 30 (Lk. 9, 21, vgl. Mt. 16, 20), wäre doch auch ihnen sinnlos erschienen, wenn Jesus sich als Messias, und noch dazu in der Dan. 7, 13 zu entnehmenden höchsten Potenz, stets öffentlich bekannte. Eine Andeutung davon, dass „des Menschen Sohn“ den Messias nach seiner Niedrigkeitserscheinung bezeichnet, liegt auch vor in dem Wort von der unvergebbaren Lästerung des heiligen Geistes nach Matthäus und Lukas. Die ursprüngliche Gestalt desselben hat Markus, der 3, 28f. nur Lästerung im allgemeinen der Lästerung des in Jesus waltenden Geistes gegenüberstellt. Lukas redet 12, 10 von Lästerung des „Menschensohnes“ und des „Geistes“, ebenso Matthäus 12, 32, indem er den so lautenden Ausspruch hinter einen anderen stellt, welcher der Fassung des Markus entspricht. Unmöglich können hier Matthäus und Lukas zwei Personen der Gottheit unterscheiden wollen, als sei es eine lässliche Sünde, den „Sohn“ zu lästern. Vielmehr wird Jesus als Mensch von dem durch ihn wirkenden göttlichen Geist unterschieden. Schmähung des Menschen Jesus ist vergebbar, Lästerung der Gotteskraft in ihm ist unvergebar, weil sie Gotteslästerung ist. — Markus allein hat 2, 27f. die Folgerung, dass „des Menschen Sohn“ Herr über den Sabbat sei, weil der Sabbat um des Menschen willen da ist. Dann muss für Markus das, was vom Menschen gilt, von „des Menschen Sohne“ erst recht gelten. Nur Lukas hat in der Schilderung des Prozesses Jesu in 22, 70 das verdeutlichende Wort: οὐ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, was erkennbar auf ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Bekenntnisse Jesu zurückweist. Es soll sagen: Jesus ist in Wirklichkeit gemäss seiner Aussage eben nicht der Sohn des „Menschen“, sondern „Gottes“.

Wir werden berechtigt sein zu sagen: für die synoptischen Evangelisten war, im Einklang mit dem Verständnis der alten Kirche, „des Menschen Sohn“ keine Herrlichkeitsbezeichnung des

¹ Das betont mit Recht *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 257 f.

Messias, sondern das, als was sie einem Hellenisten notwendig erscheinen musste, eine geﬀissentliche Verhüllung der Messianität hinter einem Namen, welcher die Menschheit seines Trägers betont. Für sie waren nicht die Leidensaussagen Jesu von „des Menschen Sohn“ Paradoxien, sondern die Herrlichkeitsaussagen. Dass „des Menschen Sohn“ getötet werden kann, ist nicht wunderbar, wohl aber seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels.

6) Die Bedeutung der Bezeichnung für Jesus.

Zu keinem Resultat führt bei der Mannichfaltigkeit der Aussagen, in welchen Jesus sich als $\acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ bezeichnet, die Untersuchung des Inhalts derselben. Eine Auskunft über den Sinn der Bezeichnung giebt Jesus nirgends. Er scheint eine solche also für überflüssig gehalten zu haben. Nur dies geht aus dem Zeugnis der Synoptiker hervor, dass sie ihrerseits annehmen, dass dieselbe stets den gleichen Sinn gehabt habe. Wir sind darum zunächst auf den Ausdruck selbst gewiesen, den wir mit dem Inhalt des Zeugnisses Jesu von seiner Person zusammenzuhalten haben.

Das griechische $\acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ müsste, so wie Griechen es verstanden, auf aram. $\text{בְּרֵאֲנָשׁ בֶּרֶךְ}$ zurückgeführt werden, s. oben unter 1). Dagegen, dass Jesus dies wirklich sagte, spricht aber, dass der Ausdruck ein unsemitischer ist, dass die Bedeutung „der Sohn des Menschen“ in Jesu Selbstzeugnis keinerlei Anhalt hat, dass auch keine Schriftbasis für den Ausdruck zu entdecken ist, während doch alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass Jesus bei seinem Verhältnis zu dem in der h. Schrift ausgesprochenen Gotteswillen in bezug auf ihn selbst den Ausdruck von da entnommen hat. Der einzige an $\acute{o} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ erinnernde echt aramäische Ausdruck ist בְּרֵאֲנָשׁ . Von diesem ist unter 1) gesagt worden, dass er der gewöhnlichen Sprache der palästinischen Juden als Ausdruck für „Mensch“ nicht eigen war, dass er vielmehr der gehobenen Sprache der Poesie und Prophetie angehörte. Er wird den Juden lediglich als Ausdruck der Bibelsprache bekannt gewesen sein. Der jüdische Hörer wird also für das auffallende בְּרֵאֲנָשׁ im Munde Jesu zuerst in der h. Schrift die Deutung gesucht haben. Dort bot sich der gleiche aramäische Ausdruck nur in בְּרֵאֲנָשׁ Dan. 7, 13 dar, wo בְּרֵאֲנָשׁ Bezeichnung einer bestimmten Grösse ist, unter der auch jüdische Auslegung zuweilen eine einzelne Person, den

Messias, verstand. Damit ist aber nicht gesagt, dass jeder diese Deutung des Ausdrucks hätte vollziehen müssen. Nicht jedermann wird Dan. 7, 13 vom Messias ausgelegt haben. Dazu kommt, dass jener „Menschensohnähnliche“ von den Wolken des Himmels herniedergetragen wird, um Weltherr zu werden. An Jesus war nichts dem Ähnliches zu sehen. Wie sollte ein auf Erden Wandelnder vom Himmel her kommen? Es hätte dann erst eine Versetzung dorthin statthaben müssen. Ein Gestorbener oder von der Erde Entrückter konnte ja vielleicht so in die Welt wiedereingeführt werden, oder eine niemals auf Erden gewesene Persönlichkeit kam so auf die Erde herab. Dan. 7, 13 schien somit von Jesus nicht gelten zu können. Wer an diesem Gedanken haften blieb, wird, wenn ihm nicht bekannt war, dass Jesus thatsächlich von sich Tod, Auferweckung und herrliche Wiederkehr aussagte, die Beziehung auf Dan. 7 wahrscheinlich als unmöglich abgelehnt und dann die Bezeichnung als rätselhaft betrachtet haben. Hätte Jesus sich **הוּא בֶּרֶךְ אֱנוֹשׁ** „jener Menschensohn“ genannt, so hätte man darin wohl einen ungewöhnlichen Ausdruck der Bescheidenheit Jesu gesehen. Nannte er sich aber **בֶּרֶךְ אֱנוֹשׁ** „der Menschensohn“, so konnte daraus nur gefolgert werden, dass er sich aus irgend einem Grunde als einen Menschen vor andern betrachte. Dagegen würde niemand auf den Gedanken gekommen sein, dass er „der Idealmensch“ in irgendwelchem Sinne sei, weil diese Vorstellung von jüdischem Denken weit ablag und auch durch Jesu Lehre nicht im geringsten nahegelegt wurde.

Nach Jesu offener Bezugnahme auf Dan. 7, 13 in seiner apokalyptischen Rede Mt. 24, 30 (Mk. 13, 26, Lk. 21, 27) und in seinem Bekenntnis vor dem Synhedrion Mt. 26, 64 (Mk. 14, 62) kann nicht bezweifelt werden, dass er seine Selbstbezeichnung von dort entnahm. Dafür spricht ausserdem, dass Jesus den Begriff der Gottesherrschaft ebenfalls bei Daniel entlehnte. Nichts nötigt aber, an die Bilderreden Henochs zu denken, zumal ihr „Menschensohn“ niemals als Mensch geboren wird,¹ während das Danielbuch diesen Punkt unerörtert lässt. — Unter diesen Umständen ist aber nicht notwendig, dass Jesus den Ausdruck als solchen bedeutsam fand. Wenn er sich **בֶּרֶךְ אֱנוֹשׁ** nannte, sagte er im Grunde nur, er sei derjenige, in welchem jenes Gesicht Daniels vom „Menschensohnähnlichen“ in Erfüllung geht. Die

¹ S. oben S. 107.

Bezeichnung erhielt ihren positiven Inhalt durch die Beleuchtung, in der sie bei Daniel erscheint, und durch das, was von ihr ausgesagt wird, ähnlich wie die Bezeichnung מָשִׁיחַ „der Messias“ ihren Inhalt weniger aus der Bedeutung des Wortes, sondern aus dem Schriftzeugnis über die so benannte Grösse gewinnt. Wenn nun aber nicht alle Hörer von Jesu Rede diesen Zusammenhang durchschauten, wenn es eine Zeit gab, in welcher selbst Jesu Jünger ihn nicht verstanden, so entsteht die Frage: welchen Zweck verband Jesus damit, wenn er Unkundigen gegenüber sich den „Menschensohn“ nannte? Er muss doch auch ihnen damit etwas haben sagen wollen. Oder sollte er den Ausdruck vor solchen gar nicht gebraucht haben?

Der sicheren Beantwortung dieser Fragen stehen erhebliche Hindernisse im Wege. Erstlich wird von keinem der Evangelien gelten können, dass es die Aussprüche Jesu in genauer zeitlicher Ordnung mittheile, zumal sie in dieser Beziehung auch von einander vielfach abweichen. Man wird von Anfang an grosses Interesse daran gehabt haben, über Worte und Thaten Jesu genau unterrichtet zu sein; aber ihre zeitliche Reihenfolge schien gleichgiltig, auch würde das Gedächtnis der Jünger darüber nicht immer sichere Auskunft haben geben können. Zweitens konnte ihre Erinnerung grade in bezug auf die Anwendung der Bezeichnung „der Menschensohn“ keine sichere sein. Es ist doch nicht vorstellbar, dass sie nachträglich genau gewusst hätten, in welchen Aussprüchen Jesus sich dieser Bezeichnung bedient habe, und in welchen nicht. Die synoptische Überlieferung hierüber ist in sich selbst eine schwankende. Die Bezeichnung steht Mt. 16, 13, fehlt in den Parallelen Mk. 8, 27, Lk. 9, 18; sie steht Lk. 6, 22; 12, 8, fehlt Mt. 5, 11; 10, 33, sie steht Mk. 10, 45 und Mt. 20, 28, fehlt Lk. 22, 27, sie steht Mk. 8, 31 und Lk. 9, 22, fehlt aber Mt. 16, 21. Wenn alle drei Synoptiker in der Anwendung der Bezeichnung übereinstimmen, wie z. B. Mt. 9, 6 (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), kann man daraus doch nur den Schluss ziehen, dass eine ihnen gemeinsame Quelle die Bezeichnung gehabt hat, nicht aber, dass die Überlieferung hier besonders sicher gewesen sei. Bei solchem Sachverhalt wird nicht mit absoluter Gewissheit festzustellen sein, wann zuerst und gegenüber welchen Personen Jesus die Bezeichnung brauchte.

Die Evangelisten sind ihrerseits der Meinung, dass Jesus sich stets und gegenüber jedermann als „des Menschen Sohn“ bezeichnet habe. Gleich der erste Fall der Anwendung bei

Markus und Lukas (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24) geschieht öffentlich. Auch Matthäus hat vor seiner Parallele zu demselben Ausspruch (9, 6) nur einen Fall der Anwendung (8, 20) in einer an diese Stelle nicht gehörenden Einschaltung, ausserdem geschieht die Anwendung hier gegenüber einem, der Jesu Nachfolger erst werden will. Volles Verständnis der Selbstbezeichnung konnte Jesus in solchen Fällen von seinen Hörern sicherlich nicht erwarten. Man wird aber sagen dürfen, dass er absichtlich ihnen damit ein Rätsel aufgegeben hat, welches das Nachdenken über seine Person herausforderte und in die Richtung deuten sollte, in welcher mit der Lösung des Rätsels auch das Geheimnis der Persönlichkeit Jesu sich völlig offenbart. Da Jesus nachweislich es liebte, vor der Volksmenge in Rätseln zu reden und ihr die Deutung derselben zu überlassen,¹ lässt sich dagegen, dass Jesus von Anfang sich „der Menschensohn“ genannt hat, allenfalls einwenden, dass man doch annehmen möchte, dass seine Jünger eine besondere Deutung des Ausdrucks in diesem Falle erbeten und erhalten hätten. Dies wäre aber vor dem Messiasbekenntnisse des Petrus Mt. 16, 16 (Mk. 8, 29, Lk. 9, 20) nicht angängig, am wenigsten nach dem von Matthäus daran geknüpften Herrenworte (16, 17), wonach kein Mensch, sondern Gott ihm die Messiaswürde Jesu offenbart hat, aber auch nach dem bei Markus und Lukas mitgeteilten Verbote, dem Volke davon zu sagen. Da kann Jesus unmöglich in einer für die Jünger völlig durchsichtigen Weise sich längst schon als Messias bekannt haben. Die Belehrungen darüber, welche Matthäus jetzt vor dem Petrusbekenntnis mitteilt, müssen hinter dasselbe gesetzt werden, so vor allem die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut im Acker Mt. 13, 36—43 wegen V. 41 f., wenn man nicht annehmen will, dass ursprünglich hier Gott statt des Menschensohnes genannt war, weiter Mt. 7, 21—23 wegen V. 22. 23, während die Lukasparallele (6, 46), welche hier von Jesus als Weltenrichter nicht redet, unanstössig ist, aber auch Mt. 10, 17—25 wegen V. 23^b („bis des Menschen Sohn kommt“), und weil Jesu künftige Abwesenheit von den Jüngern, also sein Sterben, durchweg vorausgesetzt wird. Markus und Lukas haben die erste Aussage über Jesu Kommen in Herrlichkeit in der That erst nach der ihre notwendige Voraussetzung bildenden offenen Ankündigung seines Todes und nach dem Petrusbekenntnis, s. Mk. 8, 38, Lk. 9, 26, vgl. Mt. 16, 27. Dann

¹ S. Mt. 13, 34 (Mk. 4, 34).

würde man aber aus dem oben angegebenen Grunde es für wahrscheinlich¹ halten müssen, dass Jesus sich vorher nicht als „der Menschensohn“ bezeichnet hat.

Diese Vermutung liesse sich gegenüber dem anders lautenden Zeugnisse der synoptischen Evangelien allenfalls rechtfertigen. Matthäus hat zwar vorher 9 mal ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Aber drei Stellen 10, 23 und 13, 37. 41 fallen nach dem eben Gesagten weg. Dass 8, 20 an seine gegenwärtige Stelle nicht gehört, war ebenfalls schon bemerkt worden. Mt. 12, 32 ist als erklärende Duplette zu V. 31 (Mk. 3, 28f.) zu betrachten.² Das Wort vom Jonazeichen Mt. 12, 40 hat Lukas erst 11, 30, also hinter dem Petrusbekenntnis. Lukas allein hat 6, 22 ἐνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, wofür aber Mt. 5, 11 ἐνεκα ἐμοῦ aufweist. Matthäus und Lukas haben gemeinsam den Vergleich zwischen dem Täufer und dem Menschensohn Mt. 11, 18f. (Lk. 7, 33f.). Von Matthäus, Markus und Lukas wird mitgeteilt die Perikope Mt. 9, 1—17 (Mk. 2, 1—22, Lk. 5, 17—39), an welche sich bei Markus und Lukas unmittelbar anschliesst Mk. 2, 23—3, 6, Lk. 6, 1—11, während Matthäus das entsprechende Stück nach Kap. 12, 1—14 verpflanzt hat. Hier findet sich bei allen drei Synoptikern zweimal ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, nämlich Mt. 9, 6 (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24) und Mt. 12, 8 (Mk. 2, 28, Lk. 6, 5). Wir haben also die Bezeichnung vor dem Petrusbekenntnis im Grunde nur dreimal bezeugt.

J. Weiss, A. Meyer, Lietzmann, Holtzmann haben das Zeugnis zweier dieser Stellen dadurch zu beseitigen gesucht, dass sie annehmen, Jesus habe da nur vom Menschen überhaupt, oder irgendwie davon geredet, dass von ihm als einem Menschen etwas gelte. Nun würde diese Exegese kaum entstanden sein, wenn man nicht ausserhalb dieser Stellen selbst Gründe hätte, die Bezeichnung „Menschensohn“ als solche beseitigen zu wollen. Bei der einen derselben, Mt. 9, 6 (Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), wo Jesus für den „Menschensohn“ das Recht der Sündenvergebung in Anspruch nimmt, hat zwar J. Weiss³ dies widersinnig genannt, weil „kein Gegner Jesu daran gezweifelt habe, dass der Messias Vollmacht habe, Sünden zu vergeben“. Aber erstlich würde

¹ Absichtlich rede ich hier nur von Wahrscheinlichkeit, da bei meiner unten gegebenen Fassung des Sinnes der Bezeichnung eine absolute Nötigung zu dieser Annahme nicht vorhanden ist. Sie wäre zwingend für denjenigen, welcher sie als eigentlichen Messiasnamen auffasst.

² Vgl. S. 209.

³ Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 57.

diesen Gegnern בר אנשא als Messiasbezeichnung hier schwerlich deutlich gewesen sein, und dann ist es eine Thatsache, welche J. Weiss kennen sollte, dass das Judentum zu keiner Zeit — vom Alten Testament ab bis zur Gegenwart — vom Messias dergleichen auszusagen gewagt hat. Noch weniger ist es von Belang, dass nach Matthäus in 9, 8 Gott gepriesen wird, dass er den Menschen solche Macht gegeben, da dies nur für die dem Evangelisten eigene Auffassung des Ausdrucks „Menschensohn“ etwas beweist.¹ Auch ist ein Seitenblick auf das Joh. 20, 23 den Jüngern verliehene Recht der Sündenvergebung trotz Mt. 16, 19 und 18, 18 unerlaubt.

Mit mehr scheinbarem Recht liess sich Mt. 12, 8 (Mk. 2, 28, Lk. 6, 5) sagen, dass mit dem „Menschensohn“, welcher Herr des Sabbats ist, der Mensch überhaupt gemeint sei, da ja nach Mk. 2, 27 eben vorher der Mensch als der Zweck des Sabbats bezeichnet war. Aber nur Markus hat vorher diesen Satz.² Matthäus hat statt dessen etwas Anderes, Lukas gar nichts. Wenn die kürzeste Fassung ein Recht hat, der ursprünglichen am nächsten zu stehen, so ist diese bei Lukas zu finden, bei welchem nichts nötigt, an den „Menschen“ zu denken. Mk. 2, 27 ist eine Mt. 12, 5—7 parallelstehende Einschaltung, welche wir S. 209 als Zeichen des vom Evangelisten mit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verbundenen Sinnes gewürdigt haben, die aber auf keinen Fall besagt, dass er hier nicht an die übliche Selbstbezeichnung Jesu gedacht habe. Es ist auch zu beachten, dass der Ausspruch Lk. 6, 5, vgl. Mk. 3, 27, durch καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς neu eingeleitet wird, und dass Matthäus, der dies nicht hat, erst recht den Ausspruch zusammenhangslos hinstellt. Aller Voraussicht nach ist das Wort vom Herrn des Sabbats ein selbständiges Logion gewesen, das nur hier als sinnverwandt angefügt wurde.³ Ursprünglich wird Jesus nur gesagt haben, dass die Not den Sabbatbruch der Jünger rechtfertige, wie bei David das ordnungswidrige Essen der Schaubrote, nicht aber, dass er als Herr des Sabbats sie dazu ermächtigt habe. Ein solcher Ausspruch war mehr am Platze, wenn

¹ Gegen Lietzmann, Der Menschensohn 89. S. oben S. 208.

² Es ist bemerkenswert, dass in Cod. D das Herrenwort von Mk. 2, 27 ganz fehlt.

³ Cod. D hat es bei Lukas erst in die nächste Erzählung hinter 6, 10 eingeschoben. An dieser Stelle hat es auch Blass in seinem Lukastext, Resch in seinen Λόγια Ἰησοῦ. Dagegen hat Cod. D 6, 5 ein anderes ihm eigentümliches Logion.

Jesus selbst das Sabbatsgebot bei Seite schob. Ohne jedes historische Zeugnis in dieser Richtung kann man sich doch auch mit der von Pfeiderer, J. Weiss und J. H. Holtzmann vertretenen Annahme nicht befreunden, dass Jesus ursprünglich sich nur „den Menschen“ genannt habe und erst später dies durch Kombination mit Dan. 7, 13 zu einer messianischen Bezeichnung gemacht. Alledem steht doch entgegen, dass „Mensch“ und „Menschensohn“ eben nicht auf den gleichen aramäischen Ausdruck zurückgehen, und erst wieder besonders erklärt werden müsste, warum Jesus sich nicht מְשִׁיחָא, sondern בֶּר אֱנוֹשָׁא genannt hat. Warum hiesse dann Mk. 2, 27 der „Mensch“ ὁ ἄνθρωπος, aber V. 28 ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου?

Einfachere und an sich zweifelsohne erlaubte Mittel der Beseitigung jener Stellen wären es, wenn man entweder das unbequeme ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in das Personalpronomen verwandelt, oder annimmt, dass die betreffenden Aussprüche erst hinter das Petrusbekenntnis zu setzen sind. Für das letztere könnte angeführt werden, dass jene den drei Synoptikern gemeinsame Perikope in ihrer Mitte das Wort von der Abwesenheit des Bräutigams hat, welche seinen Genossen Anlass zum Fasten geben wird (Mt. 9, 15, Mk. 2, 20, Lk. 5, 35). Da Jesus hier sein Sterben voraussetzt, wird man an die Zeit nach dem Petrusbekenntnis denken können. Zwar ist keineswegs ausgemacht, dass Jesus selbst erst damals die Erkenntnis seines gewaltsamen Endes gewonnen habe, aber es scheint doch, als habe er die Seinen nicht früher darauf hingewiesen.

Somit kann als nicht unmöglich, wenngleich nicht als gewiss gelten, dass Jesus vor dem Messiasbekenntnis des Petrus und der von ihm damals den Jüngern gegebenen Belehrung über sein künftiges Geschick sich niemals „der Menschensohn“ genannt hat. Von da ab war dieser Name wohl ihnen als von Dan. 7, 13 genommene Bezeichnung des zur Weltherrschaft Bestimmten durchsichtig. Der Volksmenge hat Jesus den vollen Sinn der Bezeichnung nicht enthüllt, bis er mit seinem offenen Bekenntnis vor dem Synhedrion Mt. 26, 64 (Mk. 14, 62, Lk. 22, 69) jeden Zweifel beseitigte und dadurch seinen Richtern die Möglichkeit gab, ihn dem Tode zu überliefern.

Die genauere Bestimmung des von Jesus mit בֶּר אֱנוֹשָׁא verbundenen Sinnes wird nach dem früher Gesagten nur mit Hilfe des Danielbuches zu gewinnen sein. Bei Beachtung der gesamten Jesu eigenen Denkweise ist die entscheidende Veranlassung, wes-

halb er grade zum Danielbuch und seiner Bezeichnung des künftigen Weltherrschers griff, darin zu suchen, dass nirgends mit so vollkommener Klarheit wie dort gesagt wird, dass die notwendige Wandelung aller Verhältnisse auf Erden allein von Gott zu erwarten ist.¹ Wie ein Stein, den keine Hand vom Felsen gelöst hat, kommt die Gottesherrschaft in die Welt, um alle andere Herrschaft zu zertrümmern, Dan. 2, 34. 45. Vom Himmel naht der Menschenähnliche, damit Gott ihm die Weltherrschaft zum Geschenk „gebe“, Dan. 7, 13f., vgl. V. 27. Von „Gewaltthätigen“ wird Dan. 11, 14 gesagt, dass sie sich erheben, um Gesicht in Erfüllung zu bringen, aber dabei zu Fall kommen. Dass Selbsthilfe zu keinem Ziele führt, hatte Jesus in seiner nächsten Umgebung mit angesehen, und er will besonders deshalb vom Volke nicht als „Messias“ angesehen sein, weil dies, im Widerspruch zu der gesamten alttestamentlichen Weissagung,² von seinem Messias Befreiungsthaten erwartet und ein gewaltsames Ansichreissen der Herrschaft. Aber noch aus einem anderen Grunde war die Bezeichnung „der Menschensohn“ eine für Jesus geeignete. Der Name „Messias“ bezeichnete den Herrscher der Heilszeit als solchen, seiner Würde entsprechend, er passt im Grunde nur dann für die dazu bestimmte Person, wenn die Thronbesteigung stattgefunden hat, nicht vorher. Ein Leiden und Sterben des wirklichen Inhabers der Messiaswürde ist in der That nach dem Zeugnis der Propheten undenkbar. Wenn Jesus an das Messiasbekenntnis des Petrus die erste Ankündigung seines gewaltsamen Todes knüpfte, so geschah es, um deutlich zu machen, dass der Antritt der Herrschaft noch weit entfernt sei und das Messiasium Jesu Selbsthilfe nicht ein-, sondern ausschliesse. Der „Menschensohnähnliche“ von Dan. 7, 13 ist aber ein solcher, welcher die Herrschaft erst erhalten soll. Er könnte auch ein durch Leiden und Tod Hindurchgegangener sein. Jedenfalls ist er seiner Natur nach kein Gewaltiger, kein Eroberer, kein Zerstörer, sondern nur „ein Menschenkind“, das Gott unter seinen Schutz genommen hat und zu Grossem bestimmt.³ Es liegt nicht so sehr weit ab davon, wenn die Offenbarung Johannis es liebt, Christus als τὸ ἀρνίον „das Lämmchen“ zu bezeichnen, das ohne Widerrede sich hat schlachten lassen. Auch da ist vor allem an seine Wehrlosigkeit gedacht, in welcher

¹ Vgl. oben S. 112 f.

² S. darüber Wicht. Begr. XI 1.

³ Vgl. die S. 198 f. gegebene Auslegung von Dan. 7.

er alles über sich ergehen lässt, was nach Gottes Ratschluss Menschen ihm zufügen. Jesus bezeichnet sich mit **בֶּר אִנְשָׁא** nicht als den „Niedrigen“, wohl aber als das seiner Natur nach schwache Menschenkind, welches Gott zum Herrn der * Welt machen will, und es ist sehr wahrscheinlich, dass Jesus den Menschensohn von Dan. 7 wiederfand¹ in dem Psalmwort (8, 5f.): „Was ist ein Mensch, dass du seiner gedenkest, und ein Menschensohn, dass du dich seiner annimmst, und lassesst ihn weniger sein als Gott und krönst ihn mit Herrlichkeit und Pracht, machst ihn zum Herrscher über deiner Hände Werk, alles hast du ihm unter seine Füße gelegt.“

Wenn diese Deutung des Ausdrucks richtig ist, ergibt sich: 1) dass Jesu Fassung der Bezeichnung allein ihm eigen und kein Gegenstück zu der Fassung bei Henoch und 4. Esra ist; 2) dass Niedrigkeits- und Leidensaussagen sich ebensowohl mit **בֶּר אִנְשָׁא** verbinden liessen wie Hoheitsaussagen; 3) dass die Bedeutung, welche das Wort für diejenigen hatte, welche den Zusammenhang mit Dan. 7 nicht ahnten, keine unrichtige war, da auch sie in jedem Fall ihr entnehmen mussten, dass Jesus kein Usurpator aus eigener Macht sein wolle; 4) dass es möglich war, dass auch die Jünger von Anfang an sich mit dieser Bedeutung begnügten und keine weitere Erklärung von Jesus forderten; 5) dass das Verständnis, welches die hellenistischen Synoptiker und die alte Kirche von dem Ausdrucke hatte, zwar in seiner genaueren Fassung irrig, aber insofern doch nicht falsch war, als sie darin ein Bekenntnis Jesu zu seinem Menschthum sahen; 6) aber, dass die Kirche auch ganz recht that, wenn sie die Bezeichnung ihrerseits nicht hat anwenden wollen; denn, seitdem „das Menschenkind“ sich gesetzt hat auf Gottes Thron, ist es in der That nicht mehr — nur ein Mensch —, sondern ein Herrscher über Himmel und Erde, „der Herr“, wie Paulus in den Thessalonicherbriefen und die Apostellehre in ihrer apokalyptischen Aussage mit Recht den mit den Wolken des Himmels Kommenden bezeichnet.

Anmerkung. Eine Zeit lang hielt ich es für möglich, dass „der Menschensohn“ gegensinnige Bezeichnung für „der Gottessohn“ habe sein sollen. Dafür hätten sich verschiedene jüdische Redeweisen als Parallelen nennen lassen.² Nach Jochanan ben Zakkaï (um 80 n. Chr.) wird der Dieb vom Gesetze schwerer

¹ Dies betont auch *K. Bartlet*, Expos. IV 6 S. 435, und — mit Ablehnung der Deutung durch Dan. 7 — *F. Buhl*, Messianske Forjættelser 236 f.

² Vgl. *E. Landau*, Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebr. (1896).

bestraft als der Räuber, „weil er gleichsam das Auge Gottes zu einem nicht sehenden und das Ohr Gottes zu einem nicht hörenden macht“. In Tosephta Bab. k. VII 2 ist hier für „Auge Gottes“ gesagt „das obere Auge“ (עֵין הָעֲלִיּוֹנָה), aber Mechilta Mischp. Nez. 15¹ und b. Bab. k. 79^b „das untere Auge“ (עֵין שְׁלִמְיָה). Eine b. Jom. 77^a, b. Sukk. 53^b mitgeteilte Barajta² erklärt Ez. 8, 16 davon, dass man sich entblösste כְּלָפִי מִטָּה „nach unten zu“, während die Meinung ist, dass es „nach oben zu“, d. h. auf Gott hin, geschah. Schon im Alten Testament, z. B. 1 Kön. 21, 10, sagt man בָּרַךְ „segnen“ für „fluchen“, wenn die Schmähung Gott gilt. Dementsprechend ist בְּרַכַּת הָשֵׁם „Segnung des Namens“ b. Sanh. 56^a (Barajta) in Wirklichkeit „Gotteslästerung“; בְּרַכָּה לְמַעַל „Segnung nach oben“ bedeutet „Verfluchung Gottes“, בְּרַכָּה לְמִטָּה „Segnung nach unten“ dagegen „Verfluchung der Eltern“ nach b. Jeb. 101^a (Chanina). Den Blinden nennt man in Galiläa סָגִיא נְהוּרָא „Hellseher“ Ber.R. 30, j. Pea 19^a, j. Keth. 34^b, oder auch גִּבְרָא מְפִתְחָא „den Mann, dessen Augen aufgethan sind“ nach j. Kidd. 61^a. Wenn man von Israel Schlimmes auszusagen hat, werden „die Feinde Israels“ genannt, s. hebr. שׂוֹנְאֵיהֶם שֶׁל. יִשְׂרָאֵל Mechilta Ausg. Friedm. 3^a, Tos. Sukk. II 6 (Meir um 160³), aram. שְׂנְאֵיהוֹן דִּישְׂרָאֵל j. Chag. 77^d, j. Sanh. 23^c, Trg. Est. II 1, 1. Ebenso nennt man im gleichen Fall statt seiner selbst „seinen Feind“, s. b. Sukk. 52^a, b. Sanh. 107^a, wo מֵאֵן דְּסָנִי לִי „der, welcher mich hasst“ für „ich“ gebraucht ist. — Alles dies trifft indes doch nicht ganz zusammen mit einem für Jesus anzunehmenden gegensinnigen Gebrauch von „Menschensohn“. Da eine solche Annahme zur Erklärung der Bezeichnung auch keineswegs nötig ist, muss sie abgelehnt werden.

X. Der Sohn Gottes.

1) Psalm 2 in der jüdischen Litteratur.

Der zweite Psalm gilt meist als der eigentliche biblische Ausgangspunkt der Bezeichnungen des Königs der Heilszeit als „Sohn Gottes“ und als „Gesalbter“ (Messias). Es wird deshalb zweckentsprechend sein, zunächst die Nachwirkungen dieses Liedes in der jüdischen Litteratur zu verfolgen.

¹ Ausg. Konstant. 1515, nicht Ausg. Friedmann (91^b).

² Vgl. den Ausspruch Chijja's, SchirR. 1, 6, Bacher, Ag. der pal. Am. II 195.

³ Bacher, Ag. d. Tann. II 28.

In Ps. 2, 7 nennt Gott den Zionskönig, welchen der Dichter in V. 2 als Gottes „Gesalbten“ (מָשִׁיחַ) bezeichnet hatte, seinen am Tage der Einsetzung von ihm gezeugten „Sohn“ (בֶּן). Dies steht wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Verheissung von 2 Sam. 7, 14, wonach Gott zur davidischen Dynastie im Verhältnisse von Vater und Sohn stehen will. Aber während 2 Sam. 7 daraus nur der Schluss gezogen wird, dass Gott diese Dynastie in seine Zucht nehmen, aber nicht verwerfen will, folgert Ps. 2, 7. 8 aus dem Sohnesverhältnis des Zionskönigs zu Gott, dass ihm die ursprünglich Gott eigene Weltherrschaft als „Erbe“ zukommt, und überbietet damit Ps. 89, 28, wonach Gottes Erstgeborener nur der höchste unter den Erdenkönigen ist. Es ist mir wahrscheinlich, dass in beiden Psalmen ähnlich wie Jes. 55, 4. 5 der Zionskönig nur als Emblem des gesamten Gottesvolkes gemeint ist. Aber von diesem Verständnis von Ps. 2 zeigen sich in der jüdischen Litteratur nur wenig Spuren. Im Midrasch zu Ps. 2, 12¹ heisst es am Schlusse: „Wem gleicht dies? Dem Könige, der über die Landesbewohner zürnt, und es gehen die Landesbewohner und versöhnen den Sohn des Königs, damit er den König versöhne. Als die Landesbewohner nun gehen, um dem König ein Loblied zu sagen, sagt er zu ihnen: Mir wollt ihr ein Loblied sagen? Geht und sagt es meinem Sohne, denn, wäre er nicht, hätte ich die Landesbewohner längst vertilgt. So sagt Gott zu den Weltvölkern, wenn sie ihm ein Loblied sagen wollen — —: Geht, sagt es den Israeliten, denn ohne sie bliebet ihr auch nicht eine Stunde bestehen.“² Zeit und Herkunft des Ausspruches ist unbekannt. Ungewiss ist der Sinn des Midr. Tehill. 2, 7 mitgeteilten Ausspruches, wonach das Gotteswort dieses Verses in allen drei Teilen der h. Schrift verzeichnet ist, nämlich Ex. 4, 22 („mein erstgeborener Sohn ist Israel“) im Gesetz, Jes. 52, 13 und 42, 1 bei den Propheten, Ps. 110, 1; 2, 7; Dan. 7, 13³, in den

¹ Hier wird also בֶּן wirklich als „Sohn“ verstanden. — Übrigens dürfte בֶּן als ursprüngliche Lesart vorauszusetzen sein. Die Besorgnis, dass man in V. 12 an Zorn des Sohnes und Zuflucht bei dem Sohne denken könne, mag zu der Änderung in בָּר geführt haben, was dann von Anfang an „Reinheit“ bedeuten sollte.

² So nach Ausg. Konstant. 1512 und Ausg. Venedig 1546. Buber in Ausg. Wilna 1891 erwähnt die Lesart gar nicht und hat statt dessen „die Welt“. Nach Jalkut Schim. II (Ausg. Saloniki 1521) 624 hiesse es: „wären sie nicht bestehen geblieben in dieser Welt“.

³ Dan. 7, 13 wird nicht citiert in der Parallele Jalk. Schim. II 621.

Hagiographen. Nach dem Citat aus dem Gesetz scheint es, als sei überall Israel gemeint.

Die messianische Erklärung des Psalms ist nicht so oft bezeugt, als man erwarten sollte. Das Henochbuch hat ursprünglich gar keine Anspielung an Ps. 2 enthalten, woraus man auf häufige nichtmessianische Deutung wird schliessen können. Die Bilderreden benützen Ps. 72 zur Ausmalung ihres Messiasbildes, aber nicht Ps. 2. In dem vereinzeltten Ausdruck „der Herr der Geister und sein Gesalbter“ (48, 10) ist der zweite Teil zu streichen. Denn die hier vorliegende Redensart „sie haben geläugnet den Herrn der Geister“ wird sonst nicht auf den Messias bezogen, s. 41, 2; 45, 2; 46, 7.

Ebenso ist Hen. 52, 4 klärlich eine Einschaltung, welche die zusammengehörenden Verse 3 und 5 unnatürlich trennt. Somit ist auch die darin auftretende Bezeichnung des Messias als „sein (Gottes) Gesalbter“ nicht ursprünglich. Der Messias heisst ausserdem hier allenthalben nach Ps. 89, 4. 20 der „Erwählte“, s. 49, 4; 51, 3. 5; 52, 6. 9. — Einer späten Einschaltung gehört ebenfalls 105, 2 an, wo übrigens „ich und mein Sohn“ auch aus Ps. 89, 27f. hergeleitet werden könnte.

Unter den älteren Teilen der Baruchapokalypse hat Kap. 27—29 vom Messias ursprünglich überhaupt nicht geredet. 29, 3 und 30, 1 ist „der Messias“ zwar genannt, aber 29, 3 „beginnt“ er nur „offenbar zu werden“ und 30, 1 „kommt er wieder“. Von seinem wirklichen Walten hört man nichts. Beide Stellen werden zu streichen sein. Dagegen ist der Ausdruck „mein (Gottes) Gesalbter“ in Kap. 36—40 zweimal (39, 7; 40, 1), ebenso in Kap. 53—74 zweimal (70, 9; 72, 2) angewandt, aber ohne jede Anspielung an Ps. 2. In 70, 9 heisst der Messias „mein Knecht der Gesalbte“ (syr. **עבדִי משיחא**); aber möglicher Weise ist der ganze Vers eine Glosse, s. R. H. Charles zur Stelle. Im 4. Esrabuch tritt in 12, 32 „der Messias“ (syr. **משיחא**) ähnlich auf wie in Bar. Ap. 39. 40 — ohne Anspielung an Ps. 2. In 7, 28. 29 wird der Messias von Gott „mein Sohn der Gesalbte“ (syr. **בִּרִי משיחא**) genannt, aber keine Andeutung über die Herkunft der Bezeichnung wird gegeben. Mit „mein Sohn“ (syr. **בִּרִי**) redet dann auch im Gesicht vom „Menschen aus dem Meere“ 13, 32. 37. 52; 14, 9 Gott von dem Messias. In diesem Gesicht finden sich Anspielungen an Dan. 2 und 7, auch an Jes. 11, 4. Dass der ohne Hände abgehauene Berg von Dan. 2, auf welchem der Messias sich niederlässt, gegen welchen die Völker heranziehen,

nach 13, 35 f. Zion sein muss, spricht dafür, dass wohl auch Ps. 2 von Einfluss gewesen ist. Aber völlig deutlich ist dieser Einfluss nicht.

Unzweifelhaft ist die Bezugnahme auf Ps. 2 indessen in Salomops. 17, 26, vielleicht auch 18, 8 (vgl. Ps. 2, 9), wodurch man die Möglichkeit, aber nicht die Notwendigkeit erhält, die Bezeichnungen *χριστός κύριος*¹ 17, 36, *χριστοῦ αὐτοῦ* 18, 6, *χριστοῦ κυρίου* 18, 8 durch Rückgang auf Ps. 2 zu erklären. Als „Sohn Gottes“ wird der Messias aber dabei nicht bezeichnet.

Die spätere jüdische Litteratur hat nur in einer b. Sukk. 52^a mitgeteilten Barajta ein altes Zeugnis für das messianische Verständnis von Ps. 2. V. 7 und 8 wird da in den Mund des Messias ben David gelegt. Jünger ist der Ausspruch von Jonatan ben Eleazar (um 240)²: „Von dreien heisst es (in der heil. Schrift): „bitte!“ und welche sind es? Salomo und Ahas und der König Messias.“ Für den letztgenannten wird dann auf Ps. 2, 8 verwiesen. Judan (um 350) soll nach Midr. Tehill. 2, 7 diesen Vers auf den Messias bezogen haben. Aus sehr später Zeit stammt sicherlich die ebendasselbst mitgeteilte anonyme Äusserung, welche gegen die kirchliche Auslegung gerichtet ist. Sie lautet: „Aus dieser Stelle (Ps. 2, 7) hat man eine Antwort für die Minim (Christen), welche sagen, dass der Heilige, gebenedeiet sei er! einen Sohn habe, und du kannst ihnen entgegnen: ‚Ein Sohn bist du mir‘, heisst es nicht, sondern ‚mein Sohn bist du‘, wie ein Knecht, dem sein Herr Erquickung gewährt, indem er zu ihm spricht: ‚Ich liebe dich wie meinen Sohn!‘“³ (מֵחֶבְרֵנָה לְךָ בְּכָרִי).⁴ Die „Zeugung“ wird ebendasselbst in einem Zusatze zu dem Ausspruche Huna's über die Messiasleiden verstanden von der „Neuschaffung“,⁵ welche der leidende Messias erfährt, um in Herr-

¹ Dies geht nach 18, 6 auf hebr. מָשִׁיחַ יְהוָה „der Gesalbte Jhvh's“ zurück, ebenso wie auch *χριστοῦ κυρίου* 18, 8.

² Ber. R. 44, vgl. Bacher, Ag. d. p. Am. I 83.

³ Danach übersetzt auch das Psalmentargum 2, 7: „Lieb wie ein Sohn dem Vater bist du mir, unschuldig, wie wenn ich dich heut geschaffen hätte.“

⁴ So nach Jalk. Schim. II 621 Ausg. Saloniki 1521, Midr. Tehillim, Ausg. Konstantinopel 1512 und Ausg. Venedig 1546. Der Censor Dominico Caresso (1607) hat übrigens einen Teil der Einleitung in meinem Exemplar des Jalkut geschwärzt, in Ausg. Frankf. a. M. 1687 fehlt das Ganze. Buber, welcher für seine Ausgabe des Midrasch Tehillim (Wilna 1891) ausser den alten Ausgaben 8 Handschriften benützt hat, unterdrückt die ganze Einleitung, ohne ihrer mit einem Worte Erwähnung zu thun (!).

⁵ S. oben S. 146. Nach dem Text von Midrasch Tehillim würde es sich

lichkeit hervortreten zu können. Das Psalmentargum hat Ps. 80, 16 den „Sohn“ vom Messias erklärt, sicherlich im Gedanken an Ps. 2, 7.

Man darf annehmen, dass in späterer Zeit die christliche Auslegung von Ps. 2 für die Synagoge ein Anlass war, sich wenig damit zu befassen. Aber auch für die ältere Zeit muss es als Thatsache gelten, dass Psalm 2 nicht von wesentlicher Bedeutung für die jüdische Vorstellung vom Messias gewesen ist und dass „Sohn Gottes“ keine übliche messianische Bezeichnung war. Einer Anwendung von בֶּן הָאֱלֹהִים oder בֶּן אֱלֹהִים hätte schon im Wege gestanden, dass man „Gott“ nicht zu nennen pflegte, weshalb dann auch Markus den jüdischen Hohenpriester 14, 61 ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ sagen lässt, was sich zu einer geläufigen Messiasbezeichnung erst recht nicht eignete. Wenn Gott den Messias seinen Sohn nennt, ist dies nur gemeint als Zeichen seiner ihm vor anderen zugewandten Liebe. Selbst der von Ps. 2 an die Sohnschaft geknüpfte Gedanke des Erbes wird in der jüdischen Litteratur für den Messias nicht weiter verwertet.

Es ist eine wichtige Eigenheit Israels, dass es weder sich selbst noch seinen Königen göttliche Herkunft zugeschrieben hat. Wenn es Gott seinen Vater nennt, kann es wohl gelegentlich (s. S. 151) an seine Entstehung durch göttliche Thaten denken. Niemals wird aber aus dem Ausdruck gottheitliches Wesen des Sohnes gefolgert. Wenn Ps. 2 und 89 das Volk Israel meinen, so wird von diesem eine eigenartige Beziehung zu Gott ausgesagt, deren Urheber Gott ist, aber keineswegs irgendwelche Zeugung im eigentlichen Sinne des Wortes. Auch bei messianischer Auslegung wird ein Israelit die Bezeichnung „Sohn Gottes“ immer nur als ein Bild aufgefasst haben, da keine Veranlassung vorlag, sie hier anders zu verstehen als sonst.

Die israelitische Ausdrucksweise erinnert an die assyrische. Wenn Ašurbanipal sich in seiner Annaleninschrift¹ „ein Erzeugnis Ašur's und der Bilit“ nennt, so bedeutet dies nur Bestimmung zur Königsherrschaft von der Geburt an. Dagegen galten die Könige Ägyptens als wirkliche „Nachkommen des Gottes Rê.“ Auch die Geburt jedes einzelnen Königs scheint in besonderem Sinne als ein Werk der Götter betrachtet zu werden, wenn die

um Schöpfung des bis dahin nicht vorhandenen Messias handeln. Er ist aber nach Jalk. Schim. zu korrigieren, s. meine Schrift „Der leidende u. d. sterb. Messias“ 52.

¹ Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek II 152 f.

königliche Titulatur den Satz enthalten konnte:¹ „Am Tage seiner Geburt war ein Jauchzen im Himmel; die Götter sagten: wir haben ihn erzeugt; die Göttinnen sagten: er ging aus uns hervor.“

Die altägyptische Königstitulatur wurde von den Ptolemäern fortgeführt. Bei ihnen findet man deshalb Bezeichnungen wie „a diis genitus“, „filius Isidis et Osiris“, υἱὸς τοῦ Ἡλίου², θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεᾶς.³ Römische Kaiser haben dann öfters auch sich göttlicher Vorfahren gerühmt. Sextus Pompejus nannte sich Neptun's Sohn, Domitian Minerva's Sohn, Caligula und Hadrian hielten sich für irdische Erscheinungsformen des Zeus.⁴ Als Titulatur hatte man aber nur das lateinische „Divus“, griechisch θεός,⁵ aramäisch ܕܝܘܣܐ ⁶, was man im Osten unbedenklich auch von lebenden Kaisern sagte, während es ursprünglich nur den beim Tode unter die Götter versetzten bezeichnen sollte. Augustus nannte sich zwar „Divi filius“,⁷ θεοῦ υἱός;⁸ aber das hat mit eigentlicher Gottessohnschaft nichts zu thun. Es war Ausdruck seiner Bescheidenheit, in der er nur „Sohn eines unter die Götter Versetzten“ heissen wollte,⁹ weil sein Adoptivvater der zum Divus erklärte Cäsar war. Es wird also aus dieser Bezeichnung für griechische Auffassung des von Jesus gebrauchten Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nichts zu erschliessen sein.¹⁰

2) Jesu Bezeichnung als Gottessohn durch andere Menschen.

In den synoptischen Evangelien findet sich ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ als messianische Bezeichnung im Bekenntnis des Petrus Mt. 16, 16 (ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). Lukas hat aber 9, 20 τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ, Markus 8, 29 nur ὁ Χριστός. Da die Bezeichnung ὁ Χριστός diejenige ist, welche man bei einem Juden jener Zeit zuerst erwarten muss, wird man die Fassung bei

¹ A. Erman, Ägypten 90 f.

² E. Beurlier, De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus (1890) 47. 59.

³ Corp. Inscr. Graec. 4697.

⁴ E. Beurlier, Essai sur le culte rendu aux Empereurs Romains (1890) 10. 37 f.

⁵ S. z. B. Wadd. 2075. 2076. 2380. 2585. 2598; Corp. Inscr. Graec. 2176. 2177.

⁶ S. de Vogüé 15. 16.

⁷ Äg. Urkunden a. d. kgl. Mus. zu Berlin (griech.) 628.

⁸ ebenda 174. 543; Wadd. 1476.

⁹ Vgl. Beurlier, Essai 13. 15.

¹⁰ gegen Deissmann, Bibelstudien 166 f.

Matthäus als eine Erweiterung betrachten müssen.¹ Mt. 14, 33 ist zwar nicht zu leugnen, dass das Bekenntnis: θεοῦ υἱὸς εἶ, in den Mund der Jünger sehr wohl passt, nachdem Jesus sich als Herr über Wind und Wellen gezeigt hat. Aber wenn Mk. 6, 51 f. gradezu geleugnet wird, dass die Jünger damals in dieser Weise sich äusserten, fehlt dem Wort die genügende sichere Unterlage. In den Mund des Hohenpriesters will Mt. 26, 63 die Bezeichnung ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (wie ὁ Χρ. ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ Mk. 14, 61) nicht passen, während das blossе ὁ Χριστός Lk. 22, 66 oder allenfalls ὁ Χριστὸς τοῦ εὐλογητοῦ das zu erwartende ist. Lukas hat durch die zweite Frage der Richter (22, 70): „Du bist also der Sohn Gottes?“ das Wichtigste in dem Bekenntnisse Jesu für seinen Leser verständlich gemacht, aber freilich dadurch den historischen Hergang mehr verdunkelt als aufgehellt.²

Dem Gekreuzigten wird bei Matthäus (27, 40, vgl. V. 43) zugerufen: „Rette dich selbst, wenn du Sohn Gottes bist.“ Lukas (23, 35) sagt: „wenn dieser der erwählte Christus Gottes (ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός) ist.“ Bei Markus (15, 30) fehlt der Bedingungssatz ganz. Er scheint eine Reminiscenz an die Versuchungsgeschichte zu sein, welche ja auch nur Matthäus und Lukas erzählen, s. unten. Der Kriegsknecht bekennt nach Jesu Tod Mt. 27, 54, Mk. 15, 39, dass er υἱὸς θεοῦ „Sohn Gottes“ war, aber Lk. 23, 47 nennt er ihn nur „unschuldig“ (δίκαιος). Während in den bisher genannten Fällen die synoptische Überlieferung in sich selbst zwiespältig ist, bezeugt sie einstimmig, dass die Dämonischen Jesus „den Sohn Gottes“ nannten, s. Mt. 8, 29 (Mk. 5, 7, Lk. 8, 28); Mk. 3, 11. Lk. 4, 41. Hier macht Lk. 4, 41 aber deutlich, dass der Evangelist ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ als blosses Synonym von ὁ Χριστός betrachtet. Auch im Gerasenerlande wird es Juden genug gegeben haben, sodass eine Bezeichnung Jesu als „Messias“ durch den dort hausenden Dämonischen nichts Befremdliches hat. Dies wird also für das ungewöhnliche * ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ einzusetzen sein. Begreiflich ist es, dass die evangelische Erzählung grade in einem solchen Fall die verdeutlichende Benennung „Gottessohn“ anwendet. Den Geistern gegenüber war Jesus weniger der „Messias“, als derjenige, in welchem Gott auf Erden erscheint.

Nach dem Obigen ist Jesus von keinem Zeitgenossen „der

¹ S. dazu S. 150. 161. 163. 238 f.

² S. dazu unter XI 2.

Sohn Gottes“ genannt worden. Wenn dies keine übliche messianische Bezeichnung war, wie unter 1) dargethan wurde, ist auch nichts anderes zu erwarten. Ausser Betracht gelassen habe ich hier die Benennung Jesu als „Sohn Gottes“ durch den Satan in der Versuchungsgeschichte Mt. 4, 3. 6 (Lk. 4, 3. 9).¹ Sie hängt eng zusammen mit dem Gotteswort bei der Taufe, auf welches der Satan mit seinem „wenn du Sohn Gottes bist“ klärllich zurückweist. Dies Gotteswort ist besonders zu besprechen. Abgesehen von diesem Zusammenhang würde sonst auch hier υἱὸς τοῦ θεοῦ durch ὁ Χριστός ersetzt werden können.

Unberücksichtigt blieben auch die Engelworte Lk. 1, 32 und 35. In dem ersten ist bei υἱὸς ὑψίστου neben μέγας nur die hohe Auszeichnung ins Auge gefasst, welche dem widerfährt, den der Höchste seinen „Sohn“ nennt. Das zweite Wort setzt υἱὸς θεοῦ in ausdrückliche Beziehung zu der Geburt Jesu ohne menschlichen Vater. Wir haben hier nicht den historischen Wert der Erzählung von Lk. 1 zu untersuchen. Nur ist zu konstatieren, dass die Fassung der Engelworte im Zusammenhang steht mit dem von Lukas für diese Erzählung gewählten biblicistischen Stile¹ und darum sicherer zu verwenden ist als Material für das dem Evangelisten eigene Verständnis des Begriffes υἱὸς τοῦ θεοῦ. In keinem Falle hat das zweite Engelwort mit irgend einer jüdischen Volksvorstellung zu schaffen. Denn niemals hat das jüdische Volk vom Messias vaterlose Geburt erwartet, und keine Spur ist vorhanden von einer jüdischen messianischen Auslegung des Wortes vom Jungfrauensohne Jes. 7, 14, aus welcher etwa gar — wie auch schon gesagt worden ist — die ganze Erzählung von der wunderbaren Geburt Jesu ihren Ursprung genommen haben könnte.

3) Die Gottesstimme bei Taufe und Verklärung.

Zweimal wird Jesus von Gott bezeichnet als „sein Sohn“ — bei der Taufe und bei der Verklärung. ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός heisst es Mt. 3, 17 (Mk. 1, 11, Lk. 3, 22) und 17, 5 (Mk. 9, 7, 2 Petr. 1, 17; aber Lk. 9, 35 Sin B ὁ. ὁ. μ. ὁ ἐκλελεγμένος²). Hinzugefügt wird Mk. 1, 11 (Lk. 3, 22): ἐν σοὶ εὐδόκησα (Mt. 3, 17; 17, 5 ἐν ᾧ εὐδόκησα, 2 Petr. 1, 17 εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα). Daneben ist für Lk. 3, 22 durch D, Justin, Clem. Alex. bezeugt die Fassung:

¹ S. oben S. 31f. und zu υἱὸς ὑψίστου S. 163.

² Von den syrischen Übersetzungen bezeugt dies nur Sin.; Cur. Pesch. Hieros. bezeugen ὁ ἀγαπητός wie ACD.

υἱός μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. F. Blass¹ hat sie als die für beide Gestalten des Lukastextes ursprüngliche bezeichnet und in den Text aufgenommen. Das Evangelium der Ebioniten hatte nach Epiph. haer. 30 beide Fassungen neben einander.² Im Hebräerevangelium las Hieronymus³ „tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.“

Beide für die kanonischen Evangelien bezeugten Fassungen sind in alttestamentlicher Sprache geformt. Die zweite, welche durchweg auf Ps. 2, 7 zurückgeht, könnte man beseitigt haben, weil sie dem Gedanken Vorschub leistete, dass Jesus erst in der Taufe Gottes Sohn geworden sei.⁴ Aber sie kann ebensowohl erst später entstanden sein, da es nur allzunahe lag, das ohnedies an Ps. 2, 7 erinnernde Gotteswort nach der Psalmstelle zu verändern.

Bei der ersten Fassung fällt auf, dass dem „geliebten Sohne“ das göttliche Wohlgefallen ausdrücklich bezeugt wird, was überflüssig erscheint, da dieser Sohn doch nicht mit anderen Söhnen verglichen werden soll. Bei einem Knechte, der von anderen Knechten zu unterscheiden ist, wäre die Ausdrucksweise verständlich. Dazu kommt, dass der Wortlaut an Jes. 42, 1⁵ erinnert, wie es Mt. 12, 18 wiedergegeben wird:⁶ ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ὃν ἡδδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτὸν καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. Auch das Targum liebt hebr. בְּחַר „erwählen“ mit אֲתָרְעִי „Wohlgefallen haben“ zu übersetzen, s. Jes. 43, 10: עֲבָדִי אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי, Trg.: עֲבָדִי מִשְׁחָא דְּאֲתָרְעִיתִי „mein Knecht der Gesalbte, an dem ich Wohlgefallen habe“, vgl. 41, 8; 44, 1. 2. Die Erwähnung der Geistmitteilung in Jes. 42, 1 ist offenbar die Veranlassung, dass grade an dies Prophetenwort hier angespielt wird. Was Jes. 42, 1 vom Gottesknechte gesagt wird, erfüllt sich jetzt. Dann wäre παῖς μου Jes. 42, 1, das für hebr. עֲבָדִי „mein Knecht“ steht, vom „Kinde“ verstanden worden. Dies ist nicht befremdlich.

¹ F. Blass, Evangelium secundum Lucam (1897) XXXVII f. 14.

² Nestle, Nov. Test. Suppl. 75.

³ S. Hieron. zu Jes. 11, 4.

⁴ Dies nimmt Conybeare an, Jew. Quart. Rev. IX 463.

⁵ Ähnlich klingt auch Prov. 3, 12: „Den, welchen Jhvh liebt, weist er zurecht, und wie ein Vater, der seinen Sohn gern hat“ (וְכָאֵב אֶת בֶּן יְרֵצָה). Hier übersetzen aber die LXX, vgl. Hebr. 12, 6: μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται, und jede Beziehung zur Geistesmitteilung fehlt.

⁶ Die LXX haben: Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ. Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου· ἔδωκα τὸ πνεῦμα μου ἐπ’ αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει.

Apg. 4, 25. 26 wird Ps. 2, 1 citiert und dann V. 27 gedeutet auf den Widerstand der jüdischen Obrigkeit gegen „τὸν ἅγιόν σου παῖδα Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας“. Die Peschita hat das auf Jesus bezogene παῖς hier wie in V. 30 und 3, 13. 26 mit בר „Sohn“ wiedergegeben. — Wenn für die Apostellehre Jesus nach 10, 6, vgl. Mt. 21, 9, nicht der Sohn Davids ist, sondern sein Gott¹ gemäss Ps. 110, 1 und Mt. 22, 45, so kann man sich schwer vorstellen, dass Jesus in denselben Eucharistiegebeten, welche so von ihm reden, Gott gegenüber als „dein Knecht“ bezeichnet werde.² Das von Jesus Apl. 9, 2. 3; 10, 2 gebrauchte παῖς wird darum wohl „Kind“ bedeuten, obwohl David in Apl. 9, 2 (wie Apg. 4, 25) dieselbe Bezeichnung erhält. Ganz unzweifelhaft ist dies bei Clemens Rom., welcher Kor. 59, 2 f. zweimal die Formel hat: διὰ τοῦ ἀγαπημένου παῖδος αὐτοῦ (σου) Ἰησοῦ Χριστοῦ, vgl. 59, 4: ἰ. Χρ. ὁ παῖς σου. Die Übersetzung „sein (dein) geliebtes Kind“ ist hier selbstverständlich und ein Anklang an Tauf- und Verklärungswort nicht zu bezweifeln. S. auch ὁ μονογενὴς παῖς Clem. Al., Strom. VII. 1.

Ebenso deutlich ist die Gleichstellung von παῖς und υἱός in der Weisheit Salomo's.³ Der Gerechte, welcher 2, 13 sich παῖς κυρίου nennt, rühmt sich nach 2, 16 Gottes als seines „Vaters“, und die Gottlosen wollen versuchen, ob er wirklich ist, was er zu sein vorgiebt, nämlich υἱὸς θεοῦ, 2, 18. Die syrische Übersetzung hat darum mit Recht sowohl 2, 13 als 2, 18 mit ברה דאלהא „Sohn Gottes“ übersetzt. Die Israeliten sind 12, 19 „Söhne“ (υἱοί) Gottes, V. 20 „Kinder“ (παῖδες). Hier unterscheidet der Syrer „Söhne“ (υἱοί) und „Knechte“ (παῖδες); aber schon V. 25 sieht er sich genötigt, παῖδες mit מליא „Kinder“ wiederzugeben. Die Haltung des Weisheitsbuches in diesem Punkte ist um so bedeutsamer, da es unzweifelhafte Anspielungen an den „Gottesknecht“ von Jes. 53 enthält. παῖς κυρίου wird bei ihm zurückgehen müssen auf den „Knecht“ (עֶבֶד) Gottes in Jes. 40—66⁴, wofür die LXX meist παῖς zu setzen pflegen.⁵ Das

¹ Auffallend ist, dass die palästinische Schlussformel für die Erlösungsbitte des Achtzehngebets den, der den Davidsspross sendet, als „Gott Davids“ (אלהי דוד) bezeichnet, s. j. Ber. 8^c und die palästinische Recension des Achtzehngebets „Messianische Texte“ Nr. 6^a.

² An sich und in anderer Umgebung wäre gegen diese Bezeichnung nichts einzuwenden, s. עֶבְדִּי מְשִׁיחָא „mein Knecht der Messias“ im Targum Jes. 42, 1; 43, 10; 52, 13; Sach. 3, 8.

³ S. meine Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 31.

⁴ Für sonstige Benützung von Jes. 40—66 s. a. a. O. 32.

⁵ Ausnahmsweise haben die LXX δοῦλος 42, 19; 48, 20; 49, 3. 5.

gleiche Missverständnis des für „Knecht“ gesetzten $\pi\alpha\iota\varsigma$ des griechischen Alten Testaments war bei jedem leicht möglich, der die hebräische Bibel nicht kannte. Liegt es auch Apg. 3, 4 vor, so war der Verfasser jener Kapitel Hellenist, der die Sprache der griechischen Bibel schrieb.

Von der Gottesstimme bei Taufe und Verklärung Jesu gilt nicht ohne weiteres dasselbe, da in ihr ja nicht $\pi\alpha\iota\varsigma$, sondern υἱός gebraucht wird. Aber es wird verständlich, wie eine ursprüngliche Bezeichnung Jesu als ὁ υἱός μου , welche, als in beiden Fassungen stehend, für den Kern des Gotteswortes zu halten ist (s. auch ὁ υἱός τοῦ θεοῦ Joh. 1, 34), nicht nur aus Ps. 2, 7, sondern ebenso auch aus Jes. 42, 1 eine Erweiterung erfahren konnte, welche den Sinn des kurzen Wortes verständlicher machte, und der Wichtigkeit des Ereignisses entsprach. Da die Erwähnung der Geistbegabung in Jes. 42, 1 die Heranziehung dieses Schriftwortes veranlasst haben wird, ist nicht anzunehmen, dass die übliche Fassung ursprünglich der Verklärungsgeschichte eigentümlich gewesen ist. Im Gegenteil hat das Taufwort das Verklärungswort beeinflusst, wie auch der gegenwärtige Text des Matthäus zeigt, welcher in 17, 5 auch den Zusatz ἐν ᾧ εὐδόκησα aufgenommen hat.

Unter diesen Umständen ist nach dem aramäischen Originalausdruck nicht zu fragen. Eine Übersetzung des Gotteswortes (bei der Taufe) nach dem Griechischen bei Markus müsste lauten:
אֵת בְּרִי יְהוֹשִׁיעַ אֲתָרְעִיתִי בְּךָ.

Der Wortlaut des Gottesausspruchs bei der Taufe lässt zunächst nur darauf schliessen, dass der mit göttlichem Geiste in besonderer Weise Begabte Gegenstand der Liebe und des Wohlgefallens Gottes in besonderem Sinne ist. Die Evangelisten erzählen davon nicht wegen der Bedeutung, die das Ergehen einer solchen Gottesstimme etwa für Jesus haben konnte, sondern im Sinne von gewichtigen Zeugnissen dafür, dass Jesus wirklich das war, als was seine Jünger ihn der Welt verkündigen.

Dann ist klar, dass die Stimme nicht Jesu Person als solcher, sondern ihm als Träger eines besonderen Berufs das göttliche Wohlgefallen bezeugen soll. Dies setzt klarlich voraus die dem Verklärungsworte hinzugefügte Aufforderung: „höret ihn“, welche an den göttlichen Befehl von Dt. 18, 15 erinnert, auf den künftig von Gott erweckten Propheten zu „hören“, d. h. ihm zu ge-

¹ Vgl. Jerem. 31, 19: בֶּן יִשְׂרָאֵל , Trg. $\text{בְּרִי יְהוֹשִׁיעַ}$, LXX υἱός ἀγαπητός .

horchen. Dadurch werden wir aber hingewiesen auf die Stellung, welche Jesus als „der Sohn Gottes“ selbst einzunehmen sich bewusst gewesen ist.

4) Jesu Selbstzeugnis.

Jesus hat sich nie die Bezeichnung „der Sohn Gottes“ beigelegt, aber doch unzweideutig zu erkennen gegeben, dass er nicht nur „ein“, sondern „der Sohn Gottes“ sei. Dies drückt sich aus in der von ihm mit Vorliebe angewandten Benennung Gottes als „seines“ Vaters, bei der er sich niemals mit seinen Jüngern zusammenschliesst. In dem von ihm den Jüngern empfohlenen Gebete sagt Jesus nur bei Matthäus (6, 9): *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Aber nicht nur Lukas, wie Holtzmann betont,¹ sondern auch Matthäus macht zweifellos, dass Jesus hier nur den Jüngern diesen Ausdruck in den Mund legt, nicht aber mit ihnen also betet. Dies geht hervor aus dem von Matthäus angefügten Wort von der Vergebung, in welchem sogleich wieder „euer himmlischer Vater“ gesagt wird. Es folgt aber auch aus der sonst stets durchgeführten Scheidung von „mein Vater“ und „euer Vater“².

Was Jesus unter dem ihm eigentümlichen Sohnesverhältnis versteht, sieht man besonders deutlich aus dem Gleichnis von den Weinbergspächtern Mt. 21, 33—46 (Mk. 12, 1—12, Lk. 20, 9—19), in welchem er den einzigen „Sohn“ als den Universalerben von allen „Knechten“ scharf trennt. Mk. 12, 6 wird dieser Sohn bezeichnet mit *ἓνα υἱὸν ἀγαπητόν*, Lk. 20, 13 als *τὸν υἱὸν μου τὸν ἀγαπητόν*, während Mt. 21, 37 nur *τὸν υἱὸν μου* schreibt. Hier ist daran zu erinnern, dass die LXX Gen. 22, 2 *τὸν υἱὸν σου τὸν ἀγαπητόν* setzen für hebr. *את בְּנִי אֶת יְהוֹדָה*, Onk. *יְהוֹדָה יְהוֹדָה* „deinen einzigen Sohn“, sodass also *ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός* sich von *ὁ υἱὸς ὁ μονογενής* Joh. 3, 16 nicht unterscheidet. Die Stellung des einzigen Sohnes ist dabei ähnlich wie in Ps. 2 aufgefasst als eine Rechtsstellung, welche Anspruch auf das gesamte Familiengut

¹ Lehrb. d. neutest. Theol. I 268. Holtzmann meint, Jesus habe zwar nicht nach Lk. 11, 4 von eigenen *ἀμαρτίαι*, wohl aber mit Mt. 6, 12 von *ὀφειλήματα* reden können, als von Rückständen, welche auch in seinem irdischen Dasein unvermeidlich gewesen wären. Aber das notwendig im Aramäischen vorauszusetzende *חוב*, eigentl. „Schuld“ ist in dieser Sprache ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für „Sünde“. S. Ex. 10, 17 hebr.: *שָׂא נָא חַטָּאתִי* „vergieb doch meine Sünde“, Onk. *שְׁבוּק כְּעֵן חוּבִי* „erlass nun meine Schuld“.

² S. auch oben S. 156.

verleiht. Bei dem Sohne Gottes kann es sich dann nur um Weltherrschaft handeln, und zwar eine solche, wie sie nicht ein jüdischer Imperator, sondern wie sie Gott ausübt.

Verwandt ist Mt. 17, 25, wo Jesus fragt, ob die irdischen Könige denn ihre eigenen Söhne besteuern, und sein Gedanke ist der, dass, so wenig dies üblich ist, so wenig der himmlische König, Gott, Steuer einziehen wird von seinem Sohne. Da nur gefragt worden war, ob Jesus die Steuer zahle, ist das Wort nur insofern auf Petrus mitzubeziehen, als er zu den Angehörigen des Sohnes zu rechnen ist und die Steuerfreiheit seines Herrn mitgeniessen könnte. Auch hier unterscheidet sich Jesus von allen Israeliten als nicht ihrer Zahl angehörend, sondern Gott.

Hierher gehört an sich auch Mt. 22, 2, vgl. V. 8. 10. 12, wonach das messianische Mahl ein Hochzeitsmahl für den Sohn des Königs ist. Aber Lk. 14, 16 fehlt diese nähere Bezeichnung des Mahles.¹ Da auch bei Matthäus der Sohn im Mahle nicht auftritt, wird dieser Zug als nicht ursprünglich anzusehen sein und hier ausser Betracht bleiben dürfen.

Nach dem Bisherigen ist der „Sohn“ für Jesus der Thronerbe Gottes, der als solcher eine einzigartige Stellung inne hat. Wohl kann der Thronerbe nach Einnahme des Thrones auch anderen Regierungsgewalt verleihen (Mt. 19, 28, Lk. 22, 29f.),² aber damit werden sie doch nicht, was er ist. Ihre Hoheit ist immer nur ein Teil der seinen. Sie haben abgeleiteter Weise, was er ursprünglich allein besitzt. Er erhält die Herrschaft, weil er der Sohn ist, sie als die Nachfolger des Sohnes.

Eine andere Wendung erhält das Sohnesverhältnis Jesu zu Gott, wenn er Mt. 11, 27 sagt: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.³ Die Lukasparallele (10, 22) hat nach dem üblichen Text nur unwesentliche Abweichungen. Nach Blass würde es dort heissen: ἀπὸ τοῦ πατρὸς (ohne μου) — γινώσκει τίς ἐστὶν ὁ υἱός — καὶ τίς ἐστὶν ὁ πατήρ (ohne Wiederholung von οὐδεὶς γινώσκει). Die Lesart Justins und Marcions lautet für den letzten Teil des Verses: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ

¹ S. auch oben S. 96.

² S. oben S. 109.

³ Das Evang. Hier. hat am Schlusse: וְלֹא יָדָע בְּרָא דִּינָא הוּא גַלְיָא „und wem der Sohn wird offenbaren wollen, offenbart er“. Es scheint ἀποκαλύψει zu lesen und fasst den letzten Versteil als selbständigen Satz.

πατήρ καὶ ὃ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Es handelt sich dabei nicht um die von Gott auf Jesus übertragene Herrschaft, sondern um Jesu gesamte Verkündigung, durch welche vollkommene Erkenntnis Gottes gewonnen wird. Die „Geheimnisse“ der Gottesherrschaft (s. Mt. 13, 11, Mk. 4, 11, Lk. 8, 10) in ihrem ganzen Umfang hat Jesus und zwar er allein von seinem Vater übertragen erhalten mit der Aufgabe, nach eigenem Ermessen darüber zu verfügen. Und diese ausschliessliche Übergabe an ihn ist auch das Natürliche, denn zwischen Vater und Sohn besteht ein so einzigartiges volles gegenseitiges Verständnis, dass notwendig andere nur durch Vermittelung des Sohnes Teil an der vollen Erkenntnis des Vaters erhalten können. Die beiden Sätze von dem Erkennen des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn sind dabei nicht zu trennen und gesondert auszulegen. Sie werden nur ein orientalisch umständlicher Ausdruck¹ für die Gegenseitigkeit vollkommenen Erkennens sein sollen. Nur mit der Gegenseitigkeit dieses Erkennens ist ihre Vollkommenheit und absolute Sicherheit gegeben. Der in so unvergleichlich naher Beziehung zu Gott stehende ist der einzig mögliche, aber dann auch der absolut zuverlässige Offenbarer des ganzen Reichtums göttlicher Geheimnisse.

Die Redeweise wird dabei ursprünglich als eine bildliche gemeint sein. Aber dasjenige, was von Vater und Sohn überhaupt gilt, wird sofort auf Jesus und seinen himmlischen Vater angewandt. Auch hier ist das Jesu eigene Verhältnis zu Gott ein unübertragbares und unveränderliches. Zwar gewinnen seine Jünger durch ihn dieselbe Erkenntnis Gottes, die er besitzt. Aber doch bleibt ihre Erkenntnis eine vermittelte, die seine ist aus unmittelbarer Anschauung gewonnen.

Was den voranzusetzenden aramäischen Wortlaut anlangt, so wird es sicherer sein, παραδότη in das Aktivum umzusetzen. Eine Verbindung des handelnden Subjekts mit dem Passiv durch מן ist zwar auch im paläst. Aramäisch möglich, aber die Beispiele sind selten.² Fraglich ist weiter, ob für „kennen“ יָדַע oder יָכַח

¹ Vgl. j. R. h. S. 58b: אֵלֶּין מוֹדִי לְאֵלֶּין וְאֵלֶּין מוֹדִי לְאֵלֶּין „diese stimmen jenen zu, und jene stimmen diesen zu“, d. h. sie stimmen mit einander überein.

² S. F. E. König. Syntax der hebr. Sprache (1897) 36 f. und die von ihm citierten Genesisstellen bei Onkelos. Ich kenne sonst nur Vaj.R. 34: er sah sie „als solche, von denen die Regierung — Denare fordert“ (מִתְבָּעִין מִן מְלֻכּוּתָא) — (דִּינָרִין). Dagegen heisst es Koh.R. 7, 11: הָיָה מִתְבָּעִי לְמִלְכּוּתָא „er wurde von der Regierung gesucht“. אֲתִּיהֵיב מִן שְׂמִיָּא Trg. Koh. 8, 15 ist zu übersetzen: „es

Ps. 110, 1 an die Schriftgelehrten richtet, wird aber ein ausdrückliches Zeugnis über diesen Punkt zu entnehmen sein. Die synoptischen Berichte sind hier übereinstimmend. Denn es ist von keiner sachlichen Bedeutung, dass Jesus bei Markus und Lukas sofort selbst fragt, wie man denn den Messias einen Sohn Davids nennen könne, während er bei Matthäus die Pharisäer erst veranlasst zu sagen, dass ihnen der Messias ein Sohn Davids ist. Immer handelt es sich doch um die Anregung des Nachdenkens über die Herkunft des Messias, nicht über seine Würde und Hoheit. Es wäre ja in der That auch gar nichts so Seltsames, dass ein Sohn höher steigt als sein Vater, und für die Schriftgelehrten nicht im mindesten auffallend, dass der Messias ein grösserer ist als David. Darüber bedurften sie in der That keiner Belehrung. Nach Justinus Martyr¹ haben die Juden seiner Zeit Ps. 110 auf Hiskia gedeutet, es schien ihnen also sogar möglich, dass David diesen seinen Herrn nannte.² Als gekünstelt sind zu bezeichnen die neueren Versuche,³ den Gedanken Jesu herabzumindern zu der blossen Erinnerung daran, dass „Davidssohn“ doch kein recht passender Titel für denjenigen sei, der für David eine Respektsperson gewesen ist, sodass er von ihm mit „mein Herr“ redete. Für denjenigen, der ohne dogmatische Befangenheit Jesu Wort liest, wird kein anderer Sinn sich ergeben können, als dass der Messias in Wirklichkeit Sohn eines Höheren ist als Davids, nämlich Gottes. Darin liegt im Grunde auch nichts Befremdliches. Wenn Jesus keinen Anfang der ihm eigentümlichen Stellung zu Gott kannte, musste sie ja mit seiner Geburt ihren Anfang genommen haben, und dann musste Gott an derselben in einer Weise beteiligt gewesen sein, dass die menschlichen Faktoren dabei völlig in den Hintergrund traten.

¹ Dial. c. Tryph. 33. 83.

² Die Pseudepigraphen enthalten Spuren eines messianischen Verständnisses von Ps. 110, 1 nur in den Bilderreden Henochs, insofern da gesagt wird, dass der Messias auf dem Throne Gottes sitzt, s. 45, 3; 51, 3; 55, 4; 61, 8; 62, 2. Doch ist eine direkte Anspielung an Ps. 110 nicht zu beobachten. In der rabbinischen Litteratur ist der älteste dafür zeugende Ausspruch der von Chamma bar Chanina (um 260), Midr. Tehill. 18, 36, vgl. *Bacher*, Ag. d. pal. Am. I 457, s. auch Midr. Tehill. 110, 1. Auf jüngere Zeugnisse ist verwiesen in meiner Schrift „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 7. Jesus wird auch gar nicht voraussetzen, dass jedermann Psalm 110, 1 vom Messias verstehe, er weiss aber, dass seine Hörer, wenn sie statt des Messias einen anderen nennen wollten, die Schwierigkeit nur vergrössern würden.

³ S. z. B. *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 244.

Der Prophet Jeremia wusste sich nach Jerem. 1, 5 als vor der Bildung im Mutterschoß von Gott ausersehen, nach Jes. 49, 5 ist Jhvh's Knecht von Mutterleib an für seine Bestimmung gebildet. Warum sollte Jesus, welcher sich bewusst war, der von Jesaja geweissagte Knecht Jhvh's zu sein, nicht Ähnliches von sich gedacht haben? Nur ist zu erwarten, dass er, als der von allen Knechten unterschiedene „Sohn“, nicht blosse Erwählung und Bestimmung, sondern eine schöpferische That Gottes voraussetzte, welche ihn zu etwas machte, was kein im blossen Naturzusammenhang der Menschheit stehender von sich aus werden kann. Dies steht auch nicht im Widerspruch dazu, dass Jesus sich „den Menschensohn“ nannte. Denn alles Hohe, das er über seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weiss, schliesst nicht aus, dass er jetzt in Folge göttlicher Bestimmung als der wehrlose und schwache unter den Menschen wandelt. Nicht der Gedanke einer Menschwerdung Gottes oder einer zwiefachen in einer Person vereinigten Natur wird ausgesprochen, wohl aber bezeugt das Vorhandensein eines in menschlicher Schwachheit erscheinenden, vollkommenen Offenbarers Gottes und künftigen Weltherrschers, den Gottes Wundermacht der Welt gegeben.

Nirgends finden wir, dass Jesus sich in einer Weise als Gottes Sohn bezeichnete, dass an eine blosse religiös-ethische Beziehung zu Gott zu denken wäre, welche andere auch thatsächlich ebenso besitzen oder doch besitzen könnten und sollten.

Unberücksichtigt bleibt hier das Wort von dem Nichtwissen des Sohnes um die Zeit der Erlösung Mt. 24, 36 (Mk. 13, 32), s. dazu oben S. 159. Erwähnt sei indes, dass auch Sach. 14, 7 und Sal. Ps. 17, 23 nur Gott die Zeit der Erlösung kennt. Trg. Koh. 7, 24 betont, dass den Menschen das Geheimnis des Tages, da der gesalbte König kommt (רִי יוֹם דְּיִתִּי מַלְכָּא מְשִׁיחָא), verborgen sei. Schimeon ben Lakisch (um 260 n. Chr.) erklärte Jes. 63, 4: „Ein Tag der Rache ist in meinem Herzen“, mit den Worten¹: „Meinem Herzen habe ich (ihn) offenbart, den Dienstengeln aber nicht“. — Der Heidenmissionsbefehl Mt. 28, 19 bleibt besonderer Behandlung vorbehalten. Die Fassung beider Worte, welche eine sonst in Jesu Rede unerhörte Verwendung des Sohnesnamens enthalten, wird durch die Ausdrucksweise der Urkirche bestimmt sein.

¹ b. Sanh. 99^a, vgl. Bacher, Ag. d. pal. Am. I 414.

5) Der Sinn der Bezeichnung für die Synoptiker.

Wenn die hellenistischen Synoptiker in dem „Menschensohn“ den „von dem Menschen Geborenen“ sahen, werden sie bei ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ an den „von Gott Geborenen“ gedacht haben. Dem Griechen ist es nicht eigen, in der Weise wie der Hebräer das Wort „Sohn“ als Bezeichnung einer grossen Mannigfaltigkeit von Beziehungen zu verwenden. Er wird stets geneigt sein, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ im eigentlichsten Wortsinn zu verstehen, während der Israelit nur infolge besonderer Veranlassung dazu greifen würde. Für Matthäus ist hier hinzuweisen auf 16, 16, wo ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος auf τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου V. 13 zurückweist, weiter auf 26, 63, vgl. V. 64, wo ebenfalls ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nebeneinander stehen, besonders aber auf die Geburtsgeschichte, welche auch ohne besonderen Hinweis zu dem Zeugnisse der Gottesstimme bei der Taufe (3, 17) den Kommentar bildet. Bei Lukas erklärt das Engelwort (1, 35) den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ für den Leser ausdrücklich durch die besondere Art der Geburt Jesu. Auch den menschlichen Stammbaum Jesu führt Lukas 3, 38 auf Gott zurück, sodass also Jesus in jeder Weise als „Sohn Gottes“ zu stehen kommt. Schon vor der Taufe nennt Jesus Lk. 2, 49 Gott seinen „Vater“, wobei τοῦ πατρὸς μου dem ὁ πατήρ σου V. 48 in der Rede der Mutter gegenübertritt. Entgegensetzung des Gottessohnes und des Menschensohnes findet sich Lk. 22, 69. 70. Da Markus¹ die Geburtsgeschichte nicht hat, statt ihrer aber die Geistbegabung Jesu an der Spitze des Buches steht, wird diese für ihn² die „Zeugung“ des Sohnes darstellen. In der Geschichte der Verurteilung Jesu (14, 61. 62) hat auch er den „Sohn des Gebenedeiten“ dem „Sohn des Menschen“ gegenübergestellt.

Die hellenistische Deutung von ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ kann im Blick auf Jesu eigene Gedanken nicht als völlig unrichtig bezeichnet werden. Ein wesentlicher Unterschied in der Fassung besteht aber insofern, als Jesus den Ausdruck zunächst in Bezug auf seine gegenwärtige Stellung zu Gott verwendet und nur durch-

¹ Die alte Lesart υἱοῦ θεοῦ als Zusatz zu Ἰησοῦ Χριστοῦ Mk. 1, 1 wird nicht als ursprünglich gelten können.

² Dies wird aber nicht von Matthäus und Lukas gelten. *W. Lütgert*, Das Reich Gottes 69, sagt mit Unrecht von den synoptischen Evangelien überhaupt, dass sie bei der Taufgeschichte „von dem Handeln Gottes erzählen, durch welches er Jesum erwählte“.

blicken lässt, dass auch seine Herkunft eine dieser Stellung entsprechende sei, während die Synoptiker den letztgenannten Punkt dem Sinne des Ausdrucks zu Grunde legen. Ihre Denkweise ist griechisch, die Denkweise Jesu semitisch.

XI. Christus.

1) Die Bezeichnung im jüdischen Gebrauch.

a) Herkunft und Form.

Wenn man in Ps. 2, 2 den Gesalbten Jhvh's als Personifikation Israels versteht,¹ giebt es keine alttestamentliche Stelle, in welcher dem historischen Sinne nach der kommende Heilsfürst die Bezeichnung „Gesalbter“ erhalte. Dies ist indes als nur zufällig zu bezeichnen, da z. B. für Jesaja kein Hindernis vorgelegen hätte, den verheissenen König „den Gesalbten Jhvh's“ zu nennen.

Das älteste Zeugnis für die messianische Deutung von Ps. 2 ist Salomopsalm 17 (s. oben S. 222). Dort findet sich auch in V. 36, vgl. 18, 6, 8, die früheste Bezeichnung des Heilsfürsten als „Gesalbten des Herrn“, die somit Ps. 2, 2 entstammen wird. Doch ist sehr wahrscheinlich, dass auch andere vom Heilskönig verstandene Schriftstellen die Ausdrucksweise beeinflussten. Von Hilfe, welche dem „Gesalbten Jhvh's“ zu Teil wird, ist die Rede Ps. 18, 51; 20, 7; 28, 8,² vgl. 1 Sam. 2, 10, 2 Sam. 22, 51, Hab. 3, 13. Doch sind keine hinreichenden Beweise für alte messianische Auslegung dieser Stellen vorhanden. Zu Ps. 18, 51 s. j. Ber. 5^a, Ech.R. 1, 51 (Tanchuma um 350), vgl. Trg. Hab. 3, 13 vgl. V. 18, Trg. 1 Sam. 2, 10, 2 Sam. 22, 51. An 1 Sam. 2, 10: וְיָרֵם קַרְן מְשִׁחוֹ „und er erhöhe das Horn seines Gesalbten“ neben Ps. 89, 25: וּבְשִׁמִּי תָרוּם קַרְנוֹ „und durch meinen Namen wird hoch sein Horn“, erinnert die Messiasbitte des babyl. Achtzehngebets,³ deren erste

¹ Vgl. S. 220 und H. Weinl, מֶשֶׁח und seine Derivate, ZAW XVIII (1898) 69 ff.

² Besonders für Ps. 21 ist messianische Auslegung nachzuweisen, s. zu V. 4 Midr. Teh., Tanch. Ausg. Bub. Schem. 11^b, Schem.R. 8, Bem.R. 14 (nach Bem.R. Abin, nach Midr. Teh. Simon); zu V. 5 b. Sukk. 52^a (Barajta). — Zu Ps. 89, 28 s. messian. Deutung Schem.R. 19 (Nathan um 180), Midr. Tehill. 5, 1, Jalk. Schim. II 840 (Schemuel bar Nachmani um 260). — Zu Ps. 110 s. oben S. 234.

³ In Palästina war sie, wie es scheint, Teil der in Babylonien davon getrennten Bitte um den Bau Jerusalem's, vgl. j. Ber. 5^a, Tos. Ber. III 25 mit

Hälfte auf Jer. 33, 15, deren Schluss auf Ez. 29, 21 basiert. Sie lautet: **אֶת צֶמַח דָּוִד עֲבֹדְךָ בְּמַהֲרָה תַצְמִיחַ וְקִרְנוֹ תִרְוֶם בְּיִשׁוּעָתְךָ כְּרוֹךְ אִתּוֹ** „Den Spross Davids deines Knechts lass eilends sprossen und sein Horn werde hoch durch deine Hülfe! Gepriesen seist du, Jhvh, der ein Horn des Heils sprossen lässt!“ Hierher gehört auch die Bitte in **תָּרֵם קֶרֶן מְשִׁיחָךָ: אֲבִינוּ מְלַכְנוּ** „erhöhe das Horn deines Gesalbten“, welche indes in Seder Rab Amram I 45^b fehlt. Dagegen Ps. 132, 17: **שֵׁם אֲצַמִּיחַ קֶרֶן לְדָוִד עֲרֹמְתִי נֵר** „dort lasse ich sprossen ein Horn dem David, habe eine Leuchte zugerichtet meinem Gesalbten“, — ist benützt in **הַבִּינֵנוּ**, der alten Abkürzung des Achtzehngebets,² worin es heisst: **יִשְׁמְחוּ כָּל חַוְסֵי כֶּךָ בְּבִנְנוֹ עֵירָה וּבַחֲדָשׁ בֵּית מִקְדָּשְׁךָ וּבַחֲמַחַת קֶרֶן לְדָוִד עֲבֹדְךָ** „Freuen mögen sich alle, die auf dich trauen, über die Erbauung deiner Stadt, die Erneuerung deines Heiligtums, das Sprossen eines Horns für David, deinen Knecht, und die Zurichtung einer Leuchte für den Sohn Isai's, deinen Gesalbten!“ Sonst s. zu Ps. 132, 17 Ech.R. 2, 6 (Midr. Tehill. 75, 11), Tanchuma, Ausg. Buber, Schem. 46^a (Jalk. Schim. I 363). 50^a (Jalk. Schim. I 378), Vaj.R. 31 (Jalk. Schim. I 650), Jellamedenu, Jalk. Schim. I 47 (Schimeon ben Lakisch um 260)³; V. 18 Pirke Eliezer 28 (Jalk. Schim. I 76), Pes. Rabb. 159^b.

Es wird in der That keine einzelne als messianisch aufgefasste Stelle für die Bezeichnung „Messias“ verantwortlich zu machen sein. Wenn einmal für den besonders nach Jes. 11, 1—5⁴ vorgestellten König der Heilszeit eine Bezeichnung festzustellen war, empfahl sich ohne weiters das oft gebrauchte feierliche Synonym für den Königstitel, welches den König in seiner Beziehung zu Gott bezeichnete, um so mehr, als die göttliche Bestellung und Anerkennung bei dem erwarteten Könige das Wichtigste war. Mit **מְשִׁיחַ יְהוָה**, aram. **מְשִׁיחָא דְיֵי** „Jhvh's Gesalbter“ wäre also von ihm zu reden gewesen. Da man aber das Tetragramm nicht sprach, auch „Gott“ nicht zu erwähnen

b. Taan. 13^b, s. S. Baer, Seder Abodath Jisrael 97, L. Landshuth, Siddur hejon leb 65 ff. Dagegen meint Rothschild, Der Synagocal-Cultus in hist. krit. Entwicklung I (1870) 62 f., fälschlich, dass man die Messiasbitte in Palästina lange Zeit gar nicht angewandt habe. S. aber „Messianische Texte“ Nr. 6^a.

¹ Baer, Seder Abodath Jisrael 111.

² S. „Messianische Texte“ Nr. 7, vgl. Baer, Seder Abodath Jisrael 108, Seder Rab Amram I 54^a.

³ Vgl. Bacher, Ag. d. pal. Am. I 403.

⁴ Für Henochbuch, Salomopsalmen, Baruchapokalypse, 4 Esra ist Jes. 11, 1—5 stets eine der wichtigsten Voraussetzungen für ihre Messianologie.

liebte,¹ hat man hier wie bei anderen vielgebrauchten Bezeichnungen den Gottesnamen weggelassen und nur **הַמָּשִׁיחַ**, aram. **מְשִׁיחָא** „der Gesalbte“ gesagt. Die aramäische Form liegt der graecisierten Transskription zu Grunde, welche sich Joh. 1, 42; 4, 25 findet. Das auffallende **Μεσσίας** mit doppeltem σ habe ich früher² durch semitische Lautverhältnisse zu erklären gesucht. Jetzt scheint mir richtiger, daran zu erinnern, dass im Griechischen **μέσσω** neben **μέσος** im Gebrauch ist. Ebenso wird sich **Μεσσίας** zu dem an sich richtigeren, aber selten bezeugten **Μεσίας** verhalten. Die volle Bezeichnung „Gesalbter Jhvh's“, bez. „mein, sein Gesalbter“ ist zum ersten Mal bezeugt Sal. Ps. 17, 36; 18, 6. 8; Bar. Ap. 39, 7; 40, 1; 72, 2.³ Die abgekürzte Bezeichnung findet sich — abgesehen vom Neuen Testament — zum ersten Mal 4 Esr. 7, 28f.; 12, 32. Sie ist die im Munde des Volks übliche gewesen.

Die spätere jüdische Litteratur hat die volle Bezeichnung nur in den Targumen, wo der Text sie veranlasst, und in der Liturgie. **מְשִׁיחָא דִּי** findet sich Trg. Jes. 4, 2; 28, 5; **מְשִׁיחָךְ** Trg. Hab. 3, 18, Ps. 18, 32; 84, 10; **מְשִׁיחִיהָ** Trg. Sach. 4, 7; 10, 4; Ps. 2, 2; 20, 7. In dem Gebete **מְלַכְנוּ אֱלֹהֵינוּ קָרַב מְשִׁיחָךְ** heisst es: „lass nahen deinen Gesalbten!“ In Bezug auf die kürzere Bezeichnung hat Franz Delitzsch⁵ zur Erklärung des zuweilen artikellos gebrauchten **Χριστός**⁶ darauf hingewiesen, dass auch bei den Rabbinen artikelloses **מְשִׁיחַ** in der Weise eines Eigennamens vorkomme. Dies ist in der That im babylonischen Talmud, wenn **מְשִׁיחַ** nicht einem anderen Worte syntaktisch untergeordnet ist, das Gewöhnliche. Es findet sich blosses **מְשִׁיחַ** Sukk. 52^b, Sanh. 93^b. 96^b. 97^a. 98^a. 99^a, selbst aramäisch **מְשִׁיחָא** Erub. 43^b, Jom. 19^b, Bab. mez. 85^b. Ab. z. 2^b, Sanh. 93^b. 96^b. 98^a. 99^a, sodass sogar gesagt wird **שְׁנֵי מְשִׁיחַ** „die Messiasjahre“ b. Sanh. 98^b und **תְּבִלְיָה דְּמְשִׁיחַ** „die Messiaswehe“ b. Keth. 111^a. Es heisst auch **מְשִׁיחַ בֶּן דָּוִד** „Messias Sohn Davids“ b. Sukk. 52^a, aram.

¹ S. oben S. 159ff.

² Gramm. d. jüd. pal. Aram.¹ 124 Anm. 3, aber s. Aufl. 2, 157.

³ Vgl. oben S. 221.

⁴ Seder Rab Amram I 9^a.

⁵ Theol. Litbl. 1889 Nr. 45.

⁶ **Χριστός** ohne Artikel findet sich bei den Synoptikern in **Ἰησοῦς Χριστός** Mt. 1, 1. 18, Mk. 1, 1 und in dem von dieser Formel abhängigen **Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός** Mt. 1, 16; 27, 17. 22, in **Χριστὸς κύριος** Lk. 2, 11, ausserdem Mk. 9, 41, Lk. 23, 2. Sonst heisst es stets **ὁ Χριστός**.

מְשִׁיחַ בֶּר דָּוִד Trg. Schir 4, 5; 7, 4. מְשִׁיחָא steht dagegen b. Erub. 43^b, Sanh. 51^b, Chull. 63^a, מְשִׁיחַ Nidd. 13^b. Stets heisst es יְמוֹת מְשִׁיחַ „die Messiasstage“, s. b. Sanh. 97^a, 99^a, vgl. Ber. I 8, j. Kil. 32^c. Wahrscheinlich ist auch zu lesen יְתִבְלוּ שְׁלֹמֹשִׁיחַ „die Wehe des Messias“ b. Sanh. 98^b, b. Sabb. 118^a, vgl. Mechilta Ausg. Fr. 50^b, 51^a; שְׁמוֹ שְׁלֹמֹשִׁיחַ „der Name des Messias“ b. Pes. 5^a, vgl. Ber. R. 1; רוּחוֹ שְׁלֹמֹשִׁיחַ „der Geist des Messias“ Ber. R. 2; דְּוִרוֹ שְׁלֹמֹשִׁיחַ „das Geschlecht des Messias“ Mechilta, Ausg. Fr. 56^b. Die babylonische Sitte, מְשִׁיחַ als Eigennamen zu behandeln, lässt sich aber für Palästina nicht erweisen. Sie wird darum nicht als alt zu betrachten sein und den christlichen Sprachgebrauch nicht bestimmt haben.

Die älteren Targume haben stets determiniertes מְשִׁיחָא, s. Onk. Gen. 49, 10, Num. 24, 17; Trg. 1 Sam. 2, 10, 2 Sam. 23, 3, 1 Kön. 4, 33, Jes. 9, 6; 10, 27; 11, 1. 6; 14, 29; Jerem. 33, 13, Mich. 5, 2, Sach. 6, 12. Für מְשִׁיחָא נְיִי s. oben. עֲבָדִי מְשִׁיחָא „mein Knecht der Gesalbte“ findet sich Trg. Jes. 42, 1; 43, 10; 52, 13, Sach. 3, 8, מְשִׁיחָא דִּישְׂרָאֵל „der Gesalbte Israels“ Trg. Jes. 16, 1. 5, Mich. 4, 8; מְשִׁיחָהוֹן „ihr Gesalbter“ Trg. Jes. 53, 10, Jerem. 30, 21, Hos. 14, 8; מְשִׁיחָא בֶּר דָּוִד „der Gesalbte Sohn Davids“ Hos. 3, 5; מְשִׁיחַ דְּצִדִּיקָא „der Gesalbte der Gerechtigkeit“ Jerem. 23, 5; 33, 15 (Ausg. Ven. 1517; aber Ausg. Ven. 1525 מְשִׁיחַ דְּצִדִּיקָא). Blosses מְשִׁיחָא s. auch Sot. IX 15, j. Kil. 32^b. In den späteren Targumen wie im palästinischen Midrasch und Talmud herrscht die ausführlichere Bezeichnung מְלִכָּא מְשִׁיחָא hebr. מֶלֶךְ הַמְּשִׁיחַ² vor. Das ist nicht wie allenthalben üblich zu übersetzen „der König Messias“, da doch offenbar מְשִׁיחָא und מְשִׁיחָא nicht als Eigennamen gemeint ist. Im späteren jüdischen Aramäisch folgt der Titel stets dem Eigennamen.³ Es heisst מְלִכָּא יְנִי „der König Jannaj“ Ber. R. 91, לִילְיָנוֹס מְלִכָּא „der König Julian“ j. Ned. 37^d, שְׁלֹמֹה מְלִכָּא „der König Salomo“, דָּוִד מְשִׁיחָא „David, der Gesalbte“ in der Litanei יוֹדֵן נְשִׂיאָא⁴, רַחֲמֵנָא אֲדִכֵּר „der Fürst Juda“ j. Taan. 65^a.

¹ Dass das besonders von *Wünsche* in Aufnahme gebrachte pluralische מְשִׁיחֵי הַקְּבִלִי der alten Litteratur völlig fremd ist, habe ich gezeigt in „Der leid. u. der sterb. Messias“ 42, bisher ohne Erfolg.

² Ungewöhnliches מְלִכָּא מְשִׁיחָא s. Seder Rab Amram I 53^a. Über die Weglassung des Artikels beim determinierten Substantiv s. *F. E. König*, Syntax d. hebr. Sprache 403 f., *S. R. Driver*, Hebrew Tenses³ 281 ff.

³ Das biblische Hebräisch und Aramäisch erlaubt auch die umgekehrte Wortfolge, s. *König*, a. a. O. 397 f., *E. Kautzsch*, Gramm. d. bibl. Aram. 149 f.

⁴ Seder Rab Amram II 19^b f.

„Der König Messias“ müsste heissen מלִּכָּא מְשִׁיחָא. Dagegen bedeutet מְשִׁיחָא מְלִכָּא „der König, der Gesalbte“, bez. „der gesalbte König“. Beispiele für die aramäische Form finden sich j. Ber. 5^a, j. Taan. 68^d, für die hebräische Form Ber.R. 1. 98, Schem.R. 1. מְשִׁיחָא מְלִכָּא s. auch Trg. Jer. I Gen. 3, 15; 35, 21; 49, 1. 10. 11. 17; Ex. 40, 9; Num. 23, 21; 24, 20. 24; Dt. 25, 19; 30, 4; Trg. Jer. II Gen. 3, 15; 49, 10. 11. 12; Ex. 12, 42; Num. 11, 26; 24, 7; Trg. Schir 1, 8; 7, 14; 8, 1. 2. 4; Ruth 1, 1; 3, 15; Koh. 1, 11; 7, 24; Ps. 21, 2. 8; 45, 3; 61, 7. 9; 72, 1; 80, 16. Blosses מְשִׁיחָא steht hier nur Trg. Jer. I Num. 24, 17, Trg. Ech. 2, 22; 4, 22; מְשִׁיחָא בֶּרֶךְ הוּא, sowie מְשִׁיחָא מְשִׁיחָא s. oben S. 239f.

Eine minder gewöhnliche Bezeichnung, bei welcher ebenfalls מְשִׁיחָא nicht Eigennamen sein kann, ist מְשִׁיחָא צְדִיק „unser gerechter Gesalbter“. So nennt das Volk Israel den Messias Pes. Rabb. 162^b. 163^a. 164^a. Gott nennt ihn dem entsprechend מְשִׁיחָא צְדִיק „mein gerechter Gesalbter“ ebenda 161^b. 162^a. 163^a.¹ Betend nennt man ihn vor Gott מְשִׁיחָא צְדִיק „dein gerechter Gesalbter“ Seder Rab Amram I 9^a. Dieselbe Bezeichnung erhält David ebendasselbst 10^b und — wie es scheint — Israel ebenda 12^a. Die Bezeichnung wird angelehnt sein an צְדִיק מְשִׁיחָא Jerem. 33, 15, wo das Targum מְשִׁיחָא צְדִיק setzt, vielleicht auch an den Messiasnamen צְדִיק מְשִׁיחָא „unser gerechter Jhvh“ Jerem. 23, 6. מְשִׁיחָא צְדִיק „der gerechte Gesalbte“ findet sich Agadath Schir ha-Schirim IV 11.²

b) Sinn und Inhalt der Bezeichnung.

Die Bezeichnung מְשִׁיחָא gehört zu denjenigen, für welche der gewählte Ausdruck von geringerer Bedeutung ist, als die Vorstellung, welche man von der sobenannten Grösse hat. Sie ist es, die im Grunde dem Wort seinen Inhalt verleiht. Doch darf der eigentliche Sinn des Ausdrucks nicht übergangen werden. Wenn die Könige Israels von Anfang an „Gesalbte Jhvh's“ genannt wurden, so geschah dies nicht zu einer blossen Erinnerung daran, dass bei ihrer Bestellung Salbung mit heiligem Öl stattgehabt hatte, sondern, weil sie infolge dieser Salbung zu dem besonderen Kreise der Diener Gottes gehören und deshalb heilig und unantastbar sind. Wer sie verletzt, vergreift sich an Gott. Darum stehen Gotteslästerung und Königslästerung 1 Kön. 21, 10. 13

¹ Vgl. meine Schrift „Der leid. u. d. sterb. Mess.“ 53f.

² Jew. Quart. Rev. VII 153, vgl. Jalk. Machiri (Ausg. Spira 1894) zu Jes. 11, 12.

gleich. Der durch die Salbung gewonnene Charakter steht dem Hebräer dabei so im Vordergrund, dass er den Ausdruck auch brauchen kann, wo gar keine Salbung stattgefunden hatte. Deshalb können Jes. 45, 1 Cyrus, Ps. 105, 15 die Patriarchen „Gottes Salbtinge“ genannt werden als seine unantastbaren Schutzbefohlenen. Wird der König der Heilszeit als מְשִׁיחָא bezeichnet, so ist er der Schutzbefohlene Gottes vor anderen, wobei man sich dessen erinnern muss, dass die Juden, als sie diesen Ausdruck münzten, keinen „Schutzbefohlenen Gottes“ an ihrer Spitze hatten. Auf ihn hoffen bedeutete die Erwartung eines von Gott beschützten unabhängigen Königtums. Dies ist die jüdische Messiasidee, welche man sich hüten muss, „fleischlich“ zu nennen, weil sie — so gefasst — durchaus der alttestamentlichen Weissagung entspricht. Im Sinne Jesu wäre dies Prädikat nur da anzuwenden, wo man, Fleisch für seinen Arm haltend, sich anheischig macht, das, was Gott allein geben kann, auf eigene Hand im Werk zu setzen.

Es muss besonders bemerkt werden, dass der „Messias“ von der alttestamentlichen Weissagung durchaus nicht als „Erlöser“ gedacht war. Im Alten Testament ist Gott für Israel גּוֹאֵל „Erlöser“, פֹּדֶה „Auslöser“, מוֹשִׁיעַ „Helfer“, מַצִּיל „Retter“, niemals der Messias, auch eine entsprechende Thätigkeit wird von diesem nicht ausgesagt. Die Nichtbeachtung dieses Umstandes hat viele zu recht schiefen Beurteilungen des Redens und Schweigens der Propheten und Apokalyptiker vom Messias geführt. David Castelli schrieb schon 1874 die wohl zu beachtenden Sätze¹: „in nessun luogo del vecchio Testamento appare il Messia come l'operatore egli stesso della redenzione in forza di virtù sua propria. Il vero redentore è Dio. — Il Messia è il nuovo re del popolo redento“. Für den ersten Jesaja war der Messias eine wichtige Persönlichkeit, weil sein gerechtes Walten den Bestand der Wohlfahrt des erlösten Israel garantiert. Wenn Jeremia und Ezechiel das Herz des Volkes der Zukunft durch göttliche Wunderthat gewandelt wussten, konnte die Thätigkeit eines Königs für sie von keiner grossen Bedeutung sein. Sie wissen darum vom Messias wenig zu sagen. Die Propheten und Apokalyptiker, welche den Messias gar nicht erwähnen, brauchen deshalb nicht der Meinung gewesen zu sein, dass das Israel der Heilszeit königslos sein werde. Aber sie halten es für überflüssig, von ihm

¹ Il Messia secondo gli Ebrei 164.

zu reden, weil es wichtiger ist, dass nur erst die Erlösung komme. Von keinem Messiaskönig redet Sibyll. III 73f., Henoch I (1—36) und V (91—104), der slavonische Henoch, die Assumptio Mosis, das Jubiläenbuch,¹ Stücke der Baruchapokalypse und des 4 Esra, ebenso Judith, Tobit, Sirach, aber auch das Kaddisch in seiner ursprünglichen Gestalt.² Andere erwähnen ihn, aber man hat den Eindruck, dass er keine recht greifbare Grösse sei. Es genügt ja auch im Grunde zu sagen, dass er da sein wird. Dass sein Wesen und Regieren dem Charakter der Heilszeit entspricht, versteht sich von selbst. Eine derartige passive Rolle hat der Messias in Henoch IV (83—90) und in den wahrscheinlich ihrem Zusammenhang ursprünglich fremden Stellen Bar. Ap. 29, 3; 30, 1; 4 Esra 7, 28f. Nicht anders steht es auch in dem offiziellen Achtzehngebet der Synagoge, wonach Gott das zerstreute Volk sammelt, die Herrschaft des Übermuts vernichtet, Jerusalem baut, daselbst wieder seinen Wohnsitz nimmt, den Tempeldienst herstellt, während der Messias³ am Schluss nur genannt zu sein scheint, weil die dem David gegebene Verheissung nicht unerfüllt bleiben kann. „Erlöser Israels“ (יְהוָה יִשְׂרָאֵל) ist nach der siebenten Bitte allein Gott.

Eine Erlöseraufgabe hat dagegen der Messias erhalten Sibyll. III 652ff., wonach der gottgesandte König die Widerpenstigen tötet und sich mit den Willfähigen verbündet, in den Bilderreden Henoch's, nach welchen der Menschensohn die Weltherrscher stürzt und richtet, ähnlich auch Baruchapok. 39, 7; 40, 1f.; 70, 9; 72, 2—6; 4 Esra 12, 32ff.; 13, 9—11. 37. 38. Es war also zur Zeit Jesu im jüdischen Volk eine Richtung aufgekommen, welche im Unterschiede von der alten Prophetie mit Benützung des Messiasbildes von Jes. 11, 1—5 von einem Messias redete, welcher, mit Wunderkraft ausgestattet, die Weltmacht niederwirft und dadurch Gottes Volk befreit. Von da aus wurde es nun möglich, Ausdrücke, welche das Alte Testament nur von Gott als Israels Erlöser anwendet, auf den Messias zu übertragen. Ein interessantes neutestamentliches Beispiel dafür ist Mt. 2, 21,

¹ Wie W. Singer, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis I (1898), aus diesem messiaslosen Buch eine Streitschrift der Judenchristen gegen Paulus hat machen können, ist unbegreiflich.

² S. „Messian. Texte“ Nr. 8.

³ Vom davidischen Königtum allein redet die palästinische Recension des Achtzehngebets („Mess. Texte“ Nr. 6*), Habinenu (ebenda Nr. 7), das Musaph-gebet für Neujahr (ebenda Nr. 9) und das Tischgebet.

wo der Name „Jesus“ durch die Worte erklärt wird: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Ps. 130, 8 heisst es aber von Gott: הוּא יִפְדֶּה אֶת יִשְׂרָאֵל מִכָּל עֲוֹנוֹתָיו „er wird Israel erlösen von allen seinen Sünden“.

Da die ältere Auffassung gleichzeitig fortbestand, gab es damals eine zwiespältige Anschauung vom Messias, eine der altprophetischen mehr entsprechende, wonach er nur der Fürst des erlösten Volkes ist, und eine neu herausgebildete, welche ihn selbst zum Erlöser machte. In keinem Fall ist er eine rein politische Grösse. Rein weltlich gerichtete Juden werden sich damals wie heut schwerlich mit der messianischen Hoffnung befasst haben. Für den Israeliten aber, welcher auf die Israel gegebene göttliche Verheissung baute, war es eine religiöse Forderung, dass Gott sich auch der knechtenden Weltmacht gegenüber als der stärkere erweise und seinem Volke die Stellung gebe, welche ihm als solchem zukommt. Ausserdem bedarf ja Israel gleichzeitig der Reinigung von den Gottlosen in seiner eigenen Mitte. Dies letztere muss betont werden, weil Ehrhardt¹ die befremdliche Behauptung aufgestellt hat, dass für die Apokalyptik „das Volk gerecht sei durch die Beobachtung des Gesetzes, es erwarte keine Gerechtmachung mehr, sondern nur noch Machtbesitz, äusseren Triumph“.² Aber die Apokalyptiker haben ja durchgängig den Gedanken einer Scheidung von Gerechten und Gottlosen, welche in Israel vollzogen werden muss. Den sittlichen Mahnworten des Siraciden, der Salomopsalmen, der Testamente der zwölf Patriarchen, Henoch's in Kap. 94—105 kann tiefer Ernst und heiliger Eifer nicht abgesprochen werden.³

¹ E. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu (1895) 27.

² Ehrhardt's Verweisung auf b. Ber. 34^b ist verfehlt. Dort steht allerdings als Meinung des Babyloniers Samuel (um 250 n. Chr.): „Der Unterschied zwischen diesem Aeon und den Messiasstagen besteht nur in der Unterdrückung durch die Weltreiche“. Damit wird aber nur gesagt, dass in der Messiaszeit noch keine Naturverwandlung vor sich gehen wird, weil diese erst mit dem Weltende kommt. Gleich darauf ist davon die Rede, dass alle prophetische Verheissung nur für die Bussfertigen gilt. Oft genug wird betont, dass die Erlösung ausbleibt, weil Israel sich in dem erforderlichen gesetzmässigen Zustande nicht befindet.

³ Was für sonderbare Vorstellungen über die Ethik des Spätjudentums gehegt werden, sieht man bei Ehrhardt, a. a. O. 45, welcher aus der Bevorzugung von מְיֻלִּיּוֹת חֲסִידִים vor צְדָקָה b. Sukk. 49^b den Schluss zieht, dass man „eine mehr formelle und eine mehr auf positive Frucht gerichtete Tugendübung“ unterschieden habe. Er hat צְדָקָה als „Almosen“ richtig erkannt, aber nicht gewusst, dass מְיֻלִּיּוֹת חֲסִידִים vor allen Dingen Besuche bei Kranken, Be-

Eine übermäßige Betonung der ceremonialen Gesetzespflichten ist dabei nicht zu beobachten. Zuzugeben ist aber, dass Tobit, Judith und Jubiläenbuch in dieser Beziehung wesentlich tiefer stehen. Deshalb wird allerdings der Messias nicht zu einer Person, welche im Mittelpunkt der Religion stünde. Seine Aufgabe besteht nicht darin, sittliches Vorbild, Sittenlehrer oder Versöhner, geschweige Spender des göttlichen Geistes zu sein, sondern eben nur darin, als ein Gottes Willen entsprechender König über Israel zu herrschen. Aber dies gilt ja auch von dem Heilsfürsten der alttestamentlichen Prophetie. Erst spätere Zeit hat den Messias zum Ausleger des Gesetzes oder gar zum Mittler * einer neuen Thora gemacht. Man hat dann auch sühnkräftige Leiden von ihm ausgesagt, welche indes nur vom Anhang zu Pesikta Rabbati in organische Beziehung zur Heilsverwirklichung gesetzt werden. Dagegen hat die seit dem zweiten Jahrhundert aufgekommene Lehre von einem getöteten Messias ben Joseph mit Sündentilgung nichts zu thun. S. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 1—26.

c) Die Präexistenzvorstellung.

Hier mag nochmals die Rede sein von den schon S. 105 ff. erwähnten jüdischen Gedanken von der Präexistenz gewisser Dinge, besonders auch des Messias. Nach Harnack¹ wäre es alte jüdische Vorstellung, dass „alles wahrhaft Wertvolle, das auf Erden successive erscheint, im Himmel seine Existenz habe, d. h. es existiere bei Gott, nämlich in Gottes Erkenntnis, und deshalb wirklich.“ Aber dieser Gedanke muss als gänzlich unjüdisch und jedenfalls unpalästinisch bezeichnet werden, während allerdings die mittelalterliche Kabbala derartige Vorstellungen hegt. Nach Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; Num. 8, 4 hat Mose auf dem Sinai ein Modell der Stiftshütte und ihrer Geräte gezeigt erhalten. Dahinter liegt weiter kein Gedanke als der, dass die mündliche Vorschrift an Mose, welche nicht genügt hätte, ihn genau zu unterrichten, durch die Anschauung von Modellen unterstützt wurde. So wurde erreicht, dass der Bau wirklich der göttlichen Absicht völlig entsprach. Es ist im Grunde dasselbe, wenn

teilung an Beerdigungen und Tröstung der Trauernden bezeichnet. Von „fruchtbringendem sittlichen Handeln“ war in diesem Zusammenhang gar nicht zu reden. Das sittliche Handeln bestimmt für das Judentum das Gesetz, die „Erweisung von Liebeshandlungen“ geht über das vom Gesetz Gebotene hinaus.

¹ Dogmengeschichte³ I 755, s. auch Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu 89, Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II 423. 446.

1 Chron. 28, 11ff. David dem Salomo ein Modell des zu bauenden Tempels übergibt mit Berufung auf eine göttliche Anweisung hierüber. Ein Gotteshaus soll nicht nach menschlichen Einfällen, sondern nach genauer göttlicher Vorschrift erbaut werden. Von einem im Himmel ständig vorhandenen Heiligtum, dessen — unvollkommenes — Abbild Stiftshütte und Tempel wären, ist nicht die Rede.

Wenn man von solchen für den göttlichen Weltplan so wesentlichen Dingen wie Gesetz, Tempel, Paradies, Hölle zuweilen * gesagt hat, dass sie vorweltlich seien, so ist dies weder ein „Assekuranzschein gegen die Verluste, welche die religiösen Besitztümer in dem herben Kampfe gegen die feindlichen Elemente erleiden mochten“,¹ noch hat dies etwas zu thun mit dem Gedanken der göttlichen Allwissenheit, „welche die Geschichte hervorbringt und nicht von ihr überrascht wird“. ² Wer die Verhandlungen über diese Dinge im Midrasch kennt, weiss, dass nichts anderes dahinter steht als der nüchterne Gedanke, dass die für die Erreichung des Weltzwecks wichtigsten Dinge gleich am Anfange vorgesehen sein mussten. Durch eine sofort geschehende thatsächliche Herstellung derselben wurde dafür noch besser gesorgt als durch ein blosses Planen derselben. Von dem Jerusalem der Endzeit kann gesagt werden, dass es vom Himmel kommt, wenn es so herrlich gedacht wird, dass es kein menschliches Bauwerk sein kann. Die Stadt der goldenen Gassen muss wohl Gott gemacht haben. Zuweilen handelt es sich nur um eine rabbinische Kombination von Schriftstellen. Gen. 1, 3 redet von einem „Licht“, welches von da ab in der Welt nicht mehr vorhanden zu sein scheint. Da nun z. B. Jes. 9, 1; 60, 1, Sach. 14, 7 von einem in der Heilszeit aufgehenden Lichte die Rede ist, sagt man, dies sei das Licht von Gen. 1, 3, welches für die Frommen aufbewahrt wurde, Ber.R. 3. 11, Pes. Rabb. 118^a. 161^{ab}. ³ Der dahinter liegende Gedanke ist nur der, dass alle anfängliche Herrlichkeit der Schöpfung zum Schlusse wieder hergestellt sein muss. Eine ähnliche Bewandtnis wird es auch mit dem Traubensaft des Paradieses und den Urzeitstieren Leviathan und Behemoth haben. Das verlorene Paradies kehrt mit diesen Dingen zurück.

Der Messias konnte unter einem doppelten Gesichtspunkt

¹ so Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu ² 89.

² so Harnack, a. a. O.

³ Vgl. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 58.

betrachtet werden. Man konnte ihn als für den Weltzweck nötig betrachten und deshalb davon reden, dass Gott ihn vorlängst nicht nur in Aussicht genommen, sondern geschaffen habe. Man konnte auch aus der Wunderbarkeit seiner Erscheinung schliessen, dass er nicht ein gewöhnlicher Erdensohn sei. Thatsächlich hat sich der ältere Rabbinismus damit begnügt, nach Ps. 72, 17¹ nur den Messiasnamen präexistieren zu lassen.² Da der Messias als fertiger Mann hervortreten musste, meinte man meist, dass er bis dahin unbekannt auf Erden weile.³ Vor seinem Auftreten erlebte er dann etwa eine plötzliche Verwandlung.⁴ Andere nahmen an, dass er in das Paradies entrückt sei, um von dort her zu erscheinen.⁵ Das legte sich auch nahe, wenn man in ihm David⁶ oder Hiskia⁷ wiederkehren sah. Die — wenigstens wie es scheint — keine irdische Herkunft voraussetzende⁸ jenseitige

* Präexistenz des Messias in den Bilderreden Henochs und 4 Esr. 13. 14 hängt, abgesehen von dem durch Dan. 7, 13 gegebenen Anlass, mit seiner wunderbaren übermenschlichen Erscheinung zusammen. Im dem späten Anhang zu Pesikta Rabbati teilt der Messias die Präexistenz mit allen Menschenseelen. Nur scheint er nicht bloss als Seele, sondern als fertige Person zu präexistieren.⁹ Zu allen diesseitigen und jenseitigen Präexistenzgedanken ist eine wichtige Veranlassung, dass man die Erlösung

¹ S. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 72.

² Nur davon wissen die Targume, s. Trg. Mich. 5, 1, Sach. 4, 7, Ps. 72, 17. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theologie I 75, findet persönliche Präexistenz bezeugt Trg. Jes. 9, 6, Mich. 5, 2 (lies 1), ideale Präexistenz Trg. Ps. 93, 1, Prov. 8, 9. Aber die letzten beiden Stellen reden vom Messias überhaupt nicht, die zu zweit genannte nur von Präexistenz des Namens, die erste nur von der ewigen Dauer des messianischen Regiments. Holtzmanns Angaben stammen wohl von A. Edersheim, welcher in „The Life und Times of Jesus the Messiah“² I 175 derartige unrichtige Behauptungen mit Nachdruck aufstellt und in der That Besseres wissen sollte. Richtigeres hat Weber, Jüdische Theologie² 354 ff.

³ S. Joh. 7, 27, Just., Dial. c. Tryph. 8. 110, Trg. Mich. 4, 8, j. Ber. 5^a, s. auch „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 39 ff. 73.

⁴ S. oben S. 146. 222.

⁵ „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 77 ff.

⁶ so j. Ber. 5^a (Barajta), vgl. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 73.

⁷ so b. Ber. 28^b (Jochanan ben Zakka j. um 80 n. Chr.).

⁸ Das Kommen des Messias aus dem Meere 4 Esra 13, 1 besagt nach 13, 52 nur seine vollkommene Unsichtbarkeit für die Erdenbewohner. Nach 14, 9 scheint er im Paradiese zu weilen.

⁹ S. „Der leid. u. d. sterb. Messias“ 58. Pes. Rabb. 152^b wird gesagt: „Am Anfang der Welschöpfung wurde der gesalbte König ‚geboren‘ (נולד), der im Gedanken (Gottes) aufstieg, ehe die Welt geschaffen wurde“.

als nächstens eintretend oder doch als in jedem Momente an sich möglich betrachtete. Dann musste ja der Messias schon vorhanden sein, die Frage war nur, wo. Die göttliche Vorsehung kommt dabei in Betracht, insofern sie es ist, welche alles so wohl vorbereitet hat, damit der göttliche Weltplan ohne Hindernis sich vollziehe.

Gar kein Präexistenzgedanke liegt vor, wenn Ber.R. 2¹ gesagt wird, der Geist Gottes, der nach Gen. 1, 2 über dem Chaos schwebte, sei „der Geist des Messias“. Dies gehört zu einem Midrasch von Schimeon ben Lakisch (um 260), welcher Gen. 1, 2 von den „Weltherrschaften“ (מְלָכוּתוֹת) auslegt. יהוה bedeutet ihm Babel, בְּהוֹ Medien, חֲשָׁךְ die griechische Weltmacht, קְהוּם die gottlose Herrschaft (Rom), רֵיחַ אֱלֹהִים den Messias,² הַמָּיִם die Busse, ohne welche der Messias nicht kommt. Edersheim³ meint, dabei müsse an eine Mitwirkung des Messias bei dem Schöpfungswerke gedacht sein, oder doch wenigstens an eine Bedeutung des Messias für die ganze Welt, welche ihn über das Menschliche erhebe. Aber beides erscheint als absurd, wenn man bedenkt, dass man dann Entsprechendes von den vier Weltreichen behaupten müsste. Ben Lakisch hat auch gar nicht an dergleichen gedacht, sondern es nur bemerkenswert gefunden, dass der Wortlaut von Gen. 1, 2 derartige Andeutungen der künftigen Geschichte der Welt enthält.

2) Die Bezeichnung Jesu als Messias.

Nach Mt. 27, 17. 22 braucht Pilatus den Ausdruck Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. Das soll nicht heissen: „Jesus, den man für den Messias ausgiebt“, sondern nach der üblichen Bedeutung dieser Redeweise: „Jesus mit dem Beinamen Christus“. S. denselben Ausdruck Mt. 1, 16, Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος 4, 18; 10, 2. Dabei ist die Ausdrucksweise der Kirche vorausgesetzt, welche ihr himmlisches Haupt nicht bloss „Jesus“, sondern entweder wie Mt. 1, 1. 18, Mk. 1, 1 Ἰησοῦς Χριστός oder wie Mt. 11, 2 mit dem Beinamen⁴ ὁ Χριστός nennt. Es ist aber nicht glaublich, dass Jesus wäh-

¹ S. Ber.R. 8, Vaj.R. 14 denselben Ausspruch, vgl. Bacher, Ag. d. pal. Am. I 389 f. Nur Pes. Rabb. 152^b hat daraus eine Aussage über die Präexistenz des Messias gemacht.

² „Der Geist des Messias“ ist nur gesagt, weil Jes. 11, 2 mit seinem Worte von dem auf dem Messias ruhenden Geiste die Deutung vermittelt.

³ The Life and Times of Jesus the Messiah² I 178.

⁴ Über das Kinnuj und seine häufige Verdrängung des eigentlichen Namens s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 53 f.

rend seines irdischen Lebens jemals die Bezeichnung „der Messias“ als Beiname getragen habe. Nach Mt. 16, 20 (Mk. 8, 30, Lk. 9, 21) durften ihn seine Jünger nicht so nennen, und andere werden ihm schwerlich einen solchen Beinamen verliehen haben. Markus wird 15, 9. 12 die Rede des Pilatus genauer wiedergeben, wonach er — offenbar mit Bezugnahme auf die gegen Jesus erhobene Anklage und sein eigenes Geständnis — spöttisch Jesus als den „König der Juden“ bezeichnet.

Noch weniger ist daran zu denken, dass Χριστός κύριος eine irgendwo übliche Bezeichnung des Messias gewesen sei. Dies ist zwar LXX Klagel. 4, 20, Sal. Ps. 17, 36 kein blosses Missverständnis des hebräischen מִשִּׁיחַ יְהוָה. Denn es ist unglaublich, dass ein Übersetzer aus Versehen יְהוָה für eine Messiasbezeichnung gehalten hätte. Eher ist denkbar, dass griechisches Χριστός κυρίου in Χριστός κύριος verwandelt wurde. In Lk. 2, 11 geht Χριστός κύριος nicht einmal auf ein hebräisches Original zurück.¹ Es wird von Lukas selbst stammen, welcher hier zum ersten Mal in seinem Werke die Bezeichnung Χριστός verwendet und Veranlassung hatte, den befremdlichen Ausdruck in ähnlicher Weise seinem Leser zu erklären, wie 23, 2 die Juden dem Pilatus, wenn sie Χριστός βασιλεύς sagen. Auch Apg. 2, 36 stellt er κύριος neben Χριστός und nennt Jesus im Evangelium öfters schlechtweg ó κύριος.

Der Ausdruck ó Χριστός Κυρίου ist zwar biblisch, er passt in die Mitteilung, welche dem Simeon vom heiligen Geiste wurde (Lk. 2, 26), würde aber im Petrusbekenntnis, wo ihn Lukas (9, 20) in der Form ó Χριστός τοῦ θεοῦ verwendet, nicht der gewöhnlichen Redeweise des Volkes entsprechen.² Nur das blossе ó Χριστός von Mk. 8, 29 ist einwandlos. So redet auch Jesus selbst nach Mt. 22, 42 (Mk. 12, 35, Lk. 20, 41) vom Messias.

Als ó Χριστός ist Jesus von Zeitgenossen öfters bezeichnet worden. Dies geschieht von Petrus Mt. 16, 16 (Mk. 8, 29, Lk. 9, 20). Dass dabei ó Χριστός, aram. מִשִּׁיחַ nach Markus das historisch richtigere ist und die Zusätze bei Lukas (τοῦ θεοῦ) und Matthäus (ó υἱός τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος) auszuscheiden sind, ist oben S. 224, vgl. 161 dargethan worden. Wenn, wie S. 225 gesagt, im Munde der Dämonischen Mt. 8, 29 (Mk. 5, 7, Lk. 8, 28), Mk. 3, 11, Lk. 4, 41 υἱός τοῦ θεοῦ auf ó Χριστός zurückzuführen ist, liegt auch da eine Benennung Jesu mit diesem Namen vor. Nach Mt. 27, 54

¹ S. oben S. 31 f. 183.

² S. oben S. 238 f.

(Mk. 15, 39) hätte auch der römische Befehlshaber der Kreuzeswache Jesus als υἱὸς θεοῦ, d. h. „Messias“ anerkannt, anders aber Lk. 23, 47. Zum Hohne wird Jesus (ὁ) Χριστός genannt Mt. 26, 68, Mk. 15, 32 (Lk. 23, 35), Lk. 23, 39. Mt. 27, 40. 43 wäre υἱὸς θεοῦ ebenfalls auf höhnisches ὁ Χριστός zurückzuführen.

Indirekt wird Jesus als Messias bezeichnet, wo man ihn als künftigen Inhaber des Königtums betrachtet, so Mt. 20, 21 (Mk. 10, 37), Lk. 23, 42. Spöttischer Weise nennt man ihn „König“ Mt. 27, 11 (Mk. 15, 2, Lk. 23, 3), Mk. 15, 9. 12, Mt. 27, 29 (Mk. 15, 18). 37 (Mk. 15, 26, Lk. 23, 38). 42 (Mk. 15, 32, Lk. 23, 37). Dass bei dem letzten feierlichen Einzuge Jesu nach Jerusalem Jesus dagegen von der Volksmenge als „König“ (so Lk. 19, 38), als Inhaber des davidischen Königtums (so Mk. 11, 10), oder als „Davidssohn“ (so Mt. 21, 9) bezeichnet worden sei, ist unwahrscheinlich (s. oben S. 182). Unter Nr. XII wird sich zeigen, dass υἱὸς Δαυὶδ ebenfalls als Messiasbezeichnung gemeint ist, sodass Anrufungen Jesu mit diesem Namen ebenfalls seine Anerkennung als Messias in sich schliessen.

3) Jesu eigenes Bekenntnis zur Messiaswürde.

Von Meinhold¹ ist die Behauptung aufgestellt worden: Jesus habe seinerseits gar nicht „der Messias Israels“ sein wollen, „wie er in den alttestamentlichen Weissagungen geschildert ist und auf Grund derselben von Jesu Zeitgenossen erwartet wurde.“ Von ihm sei zu sagen:² „er ist nicht der Messias und wollte es nicht sein.“ Daran ist nur dies wahr, dass Jesu Verständnis von Stellung und Werk des Messias weit über das vom Alten Testament Geweissagte hinausging. Aber von einer Ablehnung des prophetischen Messiasbildes, wie Jesus es verstand, kann nicht die Rede sein.

Zwar ist kein Gewicht darauf zu legen, dass Jesus Mk. 9, 41 zu seinen Jüngern von Wohlthaten redet, die man ihnen erweist ἐν ὀνόματί μου, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ. Hier ist ὅτι Χριστοῦ ἐστέ entbehrliche Erklärung zu ἐν ὀνόματί μου, was auf משיח³ „unter Be-

¹ J. Meinhold, Jesus und das Alte Testament (1896) 98 ff.

² ebenda 101.

³ Matthäus sagt 10, 41 f. in demselben Sinne genauer εἰς ὄνομα. Vgl. übrigens G. A. Deissmann, Bibelstudien 143 ff., Neue Bibelstudien 24 ff. und zu משיח A. J. H. W. Brandt, Theol. Tijdschrift XXV (1891) 585—589, dessen Ausführungen J. Böhmer in „Das biblische ‚im Namen‘“ (1898) nicht zum Vorteil der Sache übersehen hat. S. auch oben S. 100 f.

zunahme auf mich“, „im Gedanken an mich“, zurückzuführen ist. Auch Mt. 23, 10, wo Jesus den Messias als den *καθηγητής* der Jünger bezeichnet, wird als Beweismittel nicht zu verwenden sein, da es wohl nur Duplette zu V. 8 ist, welche zu V. 11 überleiten soll. Es ist wahr, dass Jesus in der That weder sich selbst als „Messias“ verkündigt hat, noch gewollt, dass andere ihn unter dieser Bezeichnung bekannt machen, s. Mk. 1, 34 (Lk. 4, 41), Mt. 16, 20 (Mk. 8, 30, Lk. 9, 21), vgl. 17, 9 (Mk. 9, 9). Aber ebenso gewiss ist, dass die synoptischen Evangelien darin einig sind, dass Jesus nicht nur nach der Überzeugung der Verfasser der von den Propheten geweissagte Messias war, sondern auch sich selbst dafür hielt. Das Beweismaterial, welches sie dafür hatten, wird kein anderes gewesen sein, als das von ihnen uns in den Evangelien dargebotene, nämlich 1) Jesu Selbstbezeichnung als „der Menschensohn“ mit allem, was er von der Herrlichkeiterscheinung desselben und insbesondere seinem Königtume ausgesagt hatte, 2) seine Zustimmung zu dem Messiasbekenntnis des Petrus, 3) sein eigenes zweifaches Bekenntnis in seinem Todesprocess vor dem Hohenpriester und vor Pilatus.

Was den ersten Punkt anlangt, so war „der Menschensohn“ zwar kein damals üblicher Messiasname, und die Bezeichnung wurde von Jesus grade deshalb gewählt, damit das Volk seine Messiasgedanken auf ihn nicht übertrage. Aber darin lag doch nur ein Protest gegen die Zumutung, dass er auf eigene Hand die Herrschaft an sich reisse, ehe Gott sie ihm verleiht,¹ und gegen die neuaufgekommene messianische Theorie,² wonach der Messias kämpfend der Befreier Israels sein soll. Er hatte aber nicht das mindeste einzuwenden gegen die schriftgemässe Lehre von dem Könige, welcher nach Jes. 11, 1—5, Mich. 5, 2, Jerem. 23, 5; 33, 15, Sach. 9, 9 das erlöste Gottesvolk gerecht regiert. Er wusste sich als mit Gottes Geist begabt; dies war nach Jes. 11, 2 der Messiaskönig ebenso wie der Gottesknecht nach Jes. 42, 1; 61, 1 (vgl. Lk. 4, 18 ff.). Er bezeugte sich als Gottes eingeborenen Sohn und Erben, dies war der Messias nach Ps. 2. Er war überzeugt, dass Ps. 110 von ihm rede (Mt. 26, 64, Mk. 14, 62, Lk. 22, 69), derjenige aber, welcher dort als Zionskönig gekennzeichnet wird, ist ihm „der Messias“ (Mt. 22, 41 ff., Mk. 12, 35 ff., Lk. 20, 41 ff.). Er redete vom Tempelbauen (vgl. Mt.

¹ Vgl. oben S. 112 f. 217 f.

² S. oben S. 243.

26, 61, Mk. 14, 58), wie nach Sach. 6, 12. 13 der Messias Tempel-
erbauer ist. Er sprach von seinem „Königtum“¹ und damit auch
von seiner messianischen Würde, da ja „Gesalbter“ nur eine
andere Bezeichnung für den „König“ ist. Er hat sich als Welt-
richter geschildert (Mt. 25, 31—46), der durch das blossе Wort
über Seligkeit und Verderben entscheidet, zunächst im Zusammen-
hang mit der Weissagung vom „Menschensohn“ Dan. 7, aber
doch auch im Einklang mit Jes. 11, 1—5 (vgl. 2 Thess. 2, 8).

An das Petrusbekenntnis hat nur Matthäus (16, 17 ff.) ein
Lob und eine Belohnung des Petrus durch Jesus geknüpft. Aber
das Verbot, von Jesu Messiaswürde zu reden, kann auch bei
Markus und Lukas nur den Sinn haben, dass bei dem jetzt zu-
nächst bevorstehenden Todesleiden Jesu eine derartige Verkün-
digung nicht am Platz wäre.

In Bezug auf das Bekenntnis Jesu vor seinen Richtern scheint
der Evangelist Johannes (s. 18, 20 f. 34) von der evangelischen
Erzählung den Eindruck empfangen zu haben, als habe Jesus
sowohl vor dem Hohenpriester als vor Pilatus wenigstens zuerst
die eigentliche Antwort auf ihre Frage verweigert. Auch bei
Lukas (22, 67—70) steht es ja so, dass wenigstens dem Synhe-
drion gegenüber Jesus zunächst die Beantwortung der an ihn
gestellten Frage nach seiner Messianität als zwecklos ablehnt
und erst auf eine zweite Frage die Antwort giebt: ὑμεῖς λέγετε,
ὅτι ἐγὼ εἶμι. Dies ist nach dem Erzähler von den Richtern als
Bejahung aufgefasst worden, da die Verurteilung daran geknüpft
wird, und man sollte nicht sagen, dass Jesus nach Lukas auf die
Frage, ob er ὁ Χριστός sei, nicht mit einem vollen „Ja“ habe
antworten können.² Denn Lukas wird nicht etwa zwischen ὁ
Χριστός und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ einen derartigen Unterschied machen,
als hätte Jesus dieser Benennung eher zustimmen können als
jener. Aber die erweiternde Erzählung des Lukas kann nicht
als besonders ursprünglich gelten. Er hat die Erwähnung der
„Lästerung“ als Grund der Verurteilung beseitigt und den Sach-
verhalt für seinen Leser dadurch verständlicher gemacht, dass
er Jesus als vermeintlichen Usurpator der Würde eines Gottes-
sohnes verurteilt werden lässt. Auch die ihm eigentümlichen
Worte von V. 67 f. werden eine von ihm stammende Erweiterung

¹ S. oben S. 109.

² So *Meinhold*, Jesus und das Alte Testament 98 f., *Graetz*, Geschichte der
Juden III 374 f., *Bischoff*, Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu (1895) 38.

sein, welche eben dadurch veranlasst ist, dass er das Bekenntnis zur Gottessohnschaft als die Verhandlung entscheidend an den Schluss rückte und dann genötigt war, dem Worte von dem Sitzen zur Rechten Gottes eine neue Einleitung zu geben. Matthäus wird das von ihm (26, 64) mitgeteilte $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$ auch nur als eine Form der Bejahung meinen können, da nach seiner Erzählung (26, 25) Jesus dem Judas auf die Frage, ob er der Verräter sei, dieselbe Antwort gab. Auch braucht $\pi\lambda\eta\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$, womit Matthäus von $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$ zu der Aussage über das Sitzen zur Rechten Gottes überleitet, nach Mt. 11, 22, 24 doch nur zu besagen, dass Jesus mit Nachdruck seinem ersten Wort ein zweites von grösserer Wichtigkeit folgen lässt. Da Markus (14, 62) für $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$ das einfache $\acute{\epsilon}\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ hat, ist klar, dass eine Überlieferung bestand, welche Jesu Antwort in dem Sinne einer wirklichen Bejahung auffasste.

Es muss indes zugegeben werden, dass $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$ in keinem Falle eine gewöhnliche Form der Bejahung gewesen ist, und zwar weder im alttestamentlichen Hebräisch noch im Griechischen.¹ Doch ist die jüdische Litteratur nicht ganz ohne entsprechende Beispiele. Es wird j. Kil. 32^b erzählt, dass die Zipporäer dem den Tod gedroht hätten, welcher die Nachricht vom Tode des Patriarchen Juda bringen würde. Bar Kappara habe ihnen dann diese Thatsache nur durch bildliche Aussagen angedeutet, worauf sie gefragt hätten: $\text{רַבִּי רַמֶּה רָבִי}$ „entschlafen ist Rabbi?“, während er antwortete: $\text{אַתֶּיךָ אֶמְרִיתֶיךָ}$ „ihr sagt es!“ Sinngemäß wird Koh.R. 7, 11; 9, 10 in babylonischem Dialekt hinzugefügt: $\text{אָנָּה לֹא אֶמְרִינָּה}$ „ich sage es nicht!“ Dabei ist gedacht an b. Pes. 3^b, wo Jehoschua bar Iddi in ähnlicher Weise den Tod Kahana's nur andeutet und als man ihn dann fragt: „Zur Ruhe gegangen ist seine Seele?“ antwortet: $\text{אָנָּה לֹא קֹאמִינָּה}$ „ich sage es nicht“. Er will nicht als Überbringer einer so schlimmen Botschaft gelten. Indessen muss gesagt werden, dass doch nur der Zusammenhang der Erzählung dem „ihr sagt es“ des Bar Kappara seinen eigentümlichen Sinn verleiht. Ein derartiger Zusammenhang liegt bei dem Worte Jesu nicht vor, niemand wird von der evangelischen Erzählung aus annehmen, dass Jesus Nachdruck darauf gelegt habe, dass nur sein Richter ihn den Messias nannte, nicht aber

¹ *Guillemand*, *Hebraisms in the Greek Testament* 56, vermutet einen Graecismus, ohne ein Beispiel dafür nennen zu können.

er selbst. Thayer¹ hat darum mit Recht die Anwendbarkeit dieses Beispiels auf das $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$ Jesu geleugnet.

Aber ein zweites jüdisches Beispiel für den Gebrauch der Redensart findet sich Tosephta, Kelim, Bab. k. I 6. Da wird erzählt: „Es sagte Schimeon der Sittsame vor Rabbi Eliezer (um 100 n. Chr.): ‚Ich bin hineingegangen zwischen die Vorhalle (des Tempels) und den Altar, ohne (vorher) Hände und Füße gewaschen zu haben‘. Jener antwortete: ‚Wer ist angesehener, du oder der Hohepriester (welcher nach Meinung Eliezer’s dies auch nicht thun dürfte)?‘ Als er schwieg, fuhr er fort: ‚Du schämst dich wohl zu sagen, dass (selbst) der Hund des Hohenpriesters angesehener ist als du?‘ Da sagte er (Schimeon): ‚Rabbi, du hast es gesagt‘ (רַבִּי אָמַרְתָּ). Jener antwortete: ‚Beim Tempeldienst (הַעֲבוֹדָה), selbst einem Hohenpriester hätte man mit Holzschelten den Kopf gespalten (wenn er dies gewagt hätte); was hast du angefangen, dass dich nicht der Thürhüter getroffen hat?‘“ — Hier ist אָמַרְתָּ nichts anderes als „du hast Recht“. Offenbar * ist der Ausdruck zwar nicht eigentlich Form der Bejahung, aber der Einräumung.

Im Sinne von „du hast Recht“ wird auch $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$ im Munde Jesu gemeint sein. Es war eine Bejahung, aber in einer Form, welche zeigt, dass Jesus wenig Nachdruck auf diese Aussage legt. Es ist wahr, dass er der Messias ist. Aber er hat hinzuzufügen, dass er eben jetzt im Begriff steht, eine Stellung einzunehmen, in welcher seiner Messiaswürde kein Zweifel mehr wird entgegengesetzt werden können, in der ihm aber auch göttliche Macht zu Gebote steht zur Niederwerfung aller seiner Feinde. Der zuletzt geäußerte Gedanke ist nämlich hier nicht auszuschliessen. Es ist eine mit ungewöhnlicher Bibelkenntnis zusammenhängende jüdische Sitte, Schriftcitatre zuweilen nicht ganz mitzuteilen in der Erwartung, dass der Leser oder Hörer von selbst das Übrige, worin vielleicht erst das für den Zusammenhang Wichtige steht, ergänzen wird. Hier hat Jesus sicherlich an die ganze zweite Hälfte von Ps. 110, 1 erinnern wollen. Sie lautet: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde hinlege als Schemel deiner Füße.“ Jesus hat somit seine irdischen Richter an den himmlischen Richterstuhl erinnert,

¹ H. Thayer, $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$, $\sigma\upsilon \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$ in the Answers of Christ, Journ. Bibl. Lit. XIII (1894) 40—46. Nach Thayer würde $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$ bedeuten: „Es ist deine Bosheit, die sich in deiner Frage äussert, obwohl ich ihr nicht widersprechen kann.“

dessen Gewalt von nun ab seine Sache gegen jedermann verfechten wird und sicherlich ihn in die Welt wieder einführen, um seinen Messiasthron einzunehmen.

Aramäisch kann man als Frage des Hohenpriesters voraussetzen: **אָמַר לָנָא**² **אֵין אַתָּא מְשִׁיחָא**,¹ oder nur: **אַתָּא מְשִׁיחָא**, wobei, da keine Fragepartikel angewandt ist, noch unmittelbarer eine Aussage vorliegt, welche Jesus mit **אַתָּא אֲמַרְתָּ** bestätigen konnte. Für **πλήν** (bei Matthäus), **δέ** (bei Lukas) wird man nur blosses „und“ im Munde Jesu voraussetzen können, da es dem Aramäer in solchen Fällen nicht eigen ist, ein „aber“ durch eine besondere Partikel auszudrücken. Auch kann man das nur Matthäus eigene **λέγω ὑμῖν** entbehren. Jesus fuhr also fort: **וּמִכֶּעַן תִּהְיוּן**⁴ **לְבַר אֲנָשָׁא יִתֵּב מִן יְמִינָא דְגְבוּרְתָּא וְאַתִּי עַל עֲנְיִי שְׂמִינָא**⁵.

Übrigens ist es eine blosser Variante im Ausdruck, wenn Stephanus Apg. 7, 56 den Menschensohn zur Rechten Gottes „stehen“ sieht. An ein „Aufgestandensein“ vom Sitze ist doch nicht gedacht. Eine jüdische, wenngleich wesentlich schwächere Parallele giebt es in dem Wort von den sieben Klassen der Frommen in der künftigen Welt. Nach der von Buber in Midr. Tehillim zu Ps. 16, 11 mitgeteilten Lesart heisst es am Schluss: „Welche (der sieben Klassen) ist die höchste und die vorzüglichste? Das ist die, welche zur Rechten des Heiligen gebenedeit sei er! steht“ (**שְׁעוּמָדָת עַל יְמִינוֹ שֶׁל הַקֶּבֶד**), wie gesagt ist (Sach. 4, 3): „einer zur Rechten des Behälters“; (Ps. 16, 11) „Liebliches zu deiner Rechten auf ewig.“ Dazu sind dann hinzugefügt die Aussprüche von zwei Amoräern, deren Namen nicht genannt werden. Der zweite von ihnen bezeichnet als die oberste Klasse der seligen Gerechten nach Midr. Tehillim⁷ „die Bibellehrer und diejenigen, welche die

* ¹ Es sei hier dahingestellt, wie es mit der nur von Matthäus mitgeteilten Beschwörung Jesu durch den Richter steht. Zum mindesten war es kein Fall, in welchem das Gesetz Mose's und der Rabbinen einen Gerichtshof ermächtigt hätte, dem Angeklagten einen Eid zuzuschieben. Die Abbés Lémann, welche in „Valeur de l'Assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ“³ (1881) die Punkte zusammenstellen, in welchen der Process Jesu rabbinischem Rechte widersprach, haben dies übersehen.

² bibl. aram. **אָם**, targum. **הָן**.

³ galil. **וּמִן כִּדּוֹן**.

⁴ galil. **תִּתְחַמּוֹן**.

⁵ galil. **לְבַר נִשְׂא**.

⁶ Nach Evang. Hieros. lautet Mt. 26, 64: **אֵת אֲמַרְתָּ בְּרִין דִּי אֲמַר לִכּוֹן דְּמִן כְּדוֹ** **תִּתְחַמּוֹן לְבַרָּה דְּבִרְנִשָׁא יִתֵּב מִן יְמִינָא דְחִילָא וְאַתִּי עַל עֲנְיִיהוֹן דְּשׁוּמִיָּא**.

⁷ nach Ausg. Konstantinopel 1512.

Kinder treu unterrichten, weil sie bestimmt sind, im Schatten des Heiligen, gebenedeit sei er! zu sitzen“, aber nach Vaj.R. 30, „diejenigen Bibel- und Mischnalehrer, welche die Kinder treu unterrichten, weil sie bestimmt sind, zur Rechten des Heiligen, gebenedeit sei er! zu stehen.“ (לְצַדִּיק בְּיָמֵינוּ שֶׁל קִרְבָּה״ה).

Auf die Frage des Pilatus: οὐ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων? hat Jesus nach allen drei Synoptikern (Mt. 27, 11, Mk. 15, 2, Lk. 23, 3) geantwortet: οὐ λέγεις. Nach Thayer¹ hätte Jesus dies als Frage gemeint, in dem Sinne von „sagst du das, der du Besseres thun solltest, indem du dich zum Sprachrohr meiner Feinde machst?“ oder von „sagst du das von dir selbst?“ gemäss Joh. 18, 34. Aber auch bei Johannes antwortet Jesus dem Pilatus auf die Frage: οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σὺ? mit: οὐ λέγεις, ὅτι βασιλεὺς εἰμι. Ein Grieche hätte für „sagst du das?“ doch wohl wenigstens gesetzt: οὐ τοῦτο λέγεις? aber nicht: οὐ λέγεις. Dies wird vielmehr auch hier im Sinne des Eingeständnisses gemeint sein. Soweit geht Jesus auf die Frage seines Richters ein, alle weitere Verhandlung lehnt er durch Schweigen ab. Offenbar hat Jesus durch sein Verhalten vor dem jüdischen wie vor dem heidnischen Richter nicht Anlass geben wollen zu der Meinung, als sei er im letzten Momente an sich selbst irregeworden, und hat deshalb nicht gezeugnet, dass er der messianische König Israels sei. Zugleich sollte aber erkannt werden, dass er nicht gewillt war, vor diesem Forum irgendwelche Rechenschaft abzulegen. Somit ist Jesus als Israels Messias, wenngleich nicht in dem Sinne, wie viele Juden ihn sich vorstellten, in den Tod gegangen. Wegen des von ihm abgelegten Bekenntnisses verspotteten ihn die Juden als „Messias“ (Mt. 26, 68, Mk. 15, 32, Lk. 23, 35. 39), die Heiden als „König der Juden“ (Mk. 15, 9. 12. 18, Mt. 27, 29, Lk. 23, 37), wenn auch ohne konsequente Verteilung dieser Bezeichnungen bei den Synoptikern auf beide Klassen. Als „König der Juden“, also aramäisch מְלִכָּא דִּיהוּדָא, wurde er nach dem Kreuzestitel (Mt. 27, 37, Mk. 15, 26, Lk. 23, 38) hingerichtet, und zwar nicht, weil man ihn nur fälschlich dafür gehalten hätte.

Es ist also nicht zu bezweifeln, dass Jesus sich in feierlicher Form zu der Stellung bekannt hat, welche die Weissagung dem Messias Israels zuweist. Er hat vor Pilatus sein jüdisches Königtum bejaht und diesem dadurch den Rechtsgrund zu seiner Verurteilung gegeben, und hat vor dem Synhedrion seinem

¹ a. a. O. 43.

messianischen Bekenntnis eine Form verliehen, welche diesem eine Handhabe bot, ihn nach jüdischem Recht dem Tode zu überliefern. Die blosse Bejahung der Messianität hätte in der That nicht sofort zu einem Todesurteil über Jesus führen können. Das in solchem Falle anzuwendende Verfahren sieht man aus b. Sanh. 93^b, wo eine Sage erzählt: „Bar Koziba herrschte zwei und ein halbes Jahr. Als er den Rabbinen sagte: ‚Ich bin Messias‘, antworteten sie ihm: ‚Vom Messias steht geschrieben (Jes. 11, 3), dass er riecht und richtet,‘ lässt uns sehen, ob er dies kann!“ Als sie sahen, dass er es nicht vermochte, töteten sie ihn.“ Eine solche Verurteilung wäre dann nicht auf Grund einer Gesetzesbestimmung erfolgt, sondern infolge der Pflicht eines Gerichtshofes, den Umständen nach das Wohl des Volkes auch durch Verhängung einer ungewöhnlichen Todesstrafe wahrzunehmen. Niemals hätte man aus blosser Inanspruchnahme des Messiasitels eine „Gotteslästerung“ konstruiert. Holtzmann² wünscht gewissen protestantischen Exegeten eine Beschämung zu bereiten, indem er Schanz zu Mt. 26 citiert, nach welchem dies bei dem Processe Jesu geschehen sei. Aber er erweist dadurch nur seine eigene Unkenntnis jüdisch-rechtlichen Denkens. Vom heidnischen Richter wurde Jesus als Usurpator des Königtums verurteilt, vom jüdischen Gerichtshof, weil er sich eine Hoheit zusprach, die man auch dem Messias nicht zugestanden hätte.³ Seine Richter haben das Sitzen des Menschensohnes zur Rechten Gottes, welches Jesus von sich gemäss Ps. 110, 1 aussagte, im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden und verstehen sollen, nicht als ein blosses Bild, wie es nach 1 Chr. 28, 5; 29, 23⁴ von jedem Könige Israels hätte gebraucht werden können. Dies nannte der Hohepriester eine Gotteslästerung, und hielt ein besonderes Zeugenverhör für überflüssig, weil das todeswürdige Verbrechen soeben in Gegenwart des ganzen Gerichtshofes verübt

¹ d. h. er vermag ohne Untersuchung festzustellen, wer Recht hat und wer Unrecht.

² Lehrbuch d. neutest. Theol. I 265 f.

³ Die Bilderreden Henoch's, welche ähnlich wie Jesus vom „Menschensohne“ reden, sind, obwohl jüdischer Herkunft, kein Ausdruck einer irgendwie verbreiteten Anschauung. Ausserdem war es etwas anderes, ob jemand nur eine derartige Theorie aufstellte, oder ob einer vorhanden war, welcher sagte, dass in ihm die Theorie verwirklicht sei. Vgl. meine Schrift „Christentum und Judentum“ (1898) 29.

⁴ „Und Salomo setzte sich auf Jhvh's Stuhl als König statt David's, seines Vaters“.

wurde. Mit Unrecht tadelt es deshalb Bleby,¹ dass man Jesus in rechtswidriger Weise auf sein blosses Eingeständnis hin, ohne Zeugen zu hören, verurteilt habe. So formlos ist man in der That nicht verfahren. Die Richter selbst betrachteten sich in diesem Falle als hinreichende Zeugen der Strafthat. Nur ist klar, dass sie das mosaische Gesetz von der Lästerung (Num. 15, 30) nicht so formalistisch auslegten wie das spätere rabbinische Recht (Sanh. VII 5), welches ein Todesurteil auf Grund von * Gotteslästerung nahezu unmöglich machte.²

Man hat Jesus nicht in Folge eines blossen Missverständnisses eines von ihm gebrauchten Ausdrucks getötet. In welcher Richtung Ps. 110, 1 ihn beschäftigte, sieht man aus seiner Frage an die Schriftgelehrten Mt. 22, 45 (Mk. 12, 37. Lk. 20, 44). Derjenige, den David „Herr“ nennt, ist nicht bloss ein Mensch. Das Recht des Weltenrichters nahm Jesus in Anspruch, wenn er Sünden vergab (Mt. 9, 6, Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), worin man ebenfalls eine Gotteslästerung gesehen hat. Als ein neuer Gesetzgeber trat er Mt. 5, 21—48 auf in einer Weise, welche für jüdisches Empfinden ein Eingriff in göttliche Prärogative war, da er nicht wie Mose im Namen Gottes, sondern im eigenen Namen verkündet, was künftig rechtens sein soll. Er that nicht Wunder durch Gebet, noch weniger durch Flösterung von Zaubersormeln mit Namen von Gott, Engeln und Dämonen, sondern indem er den Gelähmten hiess, zu gehen (Mt. 9, 6, Mk. 2, 10, Lk. 5, 24), das taube Ohr, zu hören (Mk. 7, 34), den Aussätzigen, rein zu sein (Mt. 8, 3, Mk. 1, 41, Lk. 5, 13), den Toten, aufzustehen (Mk. 5, 41, Lk. 8, 54; Lk. 7, 14), den Sturm, stille zu sein (Mt. 8, 26, Mk. 4, 39, Lk. 8, 24). Ihm nachzufolgen ist wichtiger als die Pflichten gegen die Eltern (Mt. 8, 22, Lk. 9, 60; Mt. 10, 37, Lk. 14, 26), vom Verhältniss zu ihm hängt ewiges Wohl und Wehe ab (Mt. 10, 32,

¹ H. W. Bleby, *The Trial of Jesus of Nazareth considered as a judicial act* (1880) 31.

² Über die jüdische Auffassung des mosaischen Gesetzes von der Lästerung s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 44—49. Irrig sage ich dort S. 46 f., dass nach Siphre zu Dt. 21, 22 (Ausg. Fr. 114^b) jeder ein „Lästerer“ sei, der seine Hand nach einem Hauptartikel des Gesetzes ausstreckt. Es heisst dort nur, dass der Lästerer zu diesen Kapitalverbrechern gehöre. Auch Siphre Ausg. Fr. 33^a, j. Sanh. 25^b, b. Kerit. 7^b wird Num. 15, 30 nur dahin erklärt, dass jede vorsätzliche Sünde Gott etwas entzieht und darum Lästerung ist. Alles dies beweist aber nicht, dass Jesus nach rabbinischem Rechte als Lästerer hätte verurteilt werden können.

Lk. 12, 8 f.; Mt. 16, 24 ff., Mk. 8, 34 ff., Lk. 9, 23 ff.). Zur Tempelsteuer hielt er sich nicht verpflichtet, weil er nicht Unterthan sei (Mt. 17, 26), wie ein Gebieter trat er im Tempel auf (Mt. 21, 12 f., Mk. 11, 15 ff., Lk. 19, 45 f.). Mit göttlicher Majestät bekleidet wird er einst wiederkehren (Mt. 24, 30 f., Mk. 13, 26 f., Lk. 21, 27 f.). Damit steht Jesu Wort vor dem Synhedrion in vollem Einklang. Er war der Messias und wollte es sein, aber in einem Sinne, welcher dem engen Horizont des zeitgenössischen Judentums als gotteslästerlich erschien.

Es ist eine Frage von mehr formeller Bedeutung, inwiefern Jesus sein irdisches Werk mit Einschluss seines Leidens und Sterbens in den messianischen Beruf eingerechnet hat. Dass die Zeit seiner Königsherrschaft für ihn damals erst bevorstand, schliesst ja doch in sich, dass auch das eigentliche Messias-tum, was nur eine andere Bezeichnung für das Königtum ist, der Zukunft angehört. Das messianische Bekenntnis des Petrus wird sicherlich proleptisch gemeint sein, da er auf keinen Fall Jesu messianisches Königtum schon verwirklicht sah, und auch die Frage des Hohenpriesters hat wohl im Grunde den Sinn, ob Jesus die Bestimmung zum Messias zu besitzen glaube. Durch die Thatsache, dass das eigentliche Messias-tum Jesu der Zukunft angehört, war indes die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, ihn schon vorher „Messias“ zu nennen. Auch die Rabbinen trugen später kein Bedenken, den Messias vor seinem Auftreten mit diesem Namen zu bezeichnen. Aber zu betonen ist doch ein folgenreicher Unterschied zwischen jüdischer Messianologie und der Stellung Jesu. Für jene ist es im Grunde gleichgiltig, wodurch das Vorleben des Messias ausgefüllt wird, da sein Thun und Lassen während dieser Zeit mit dem messianischen Berufe nichts zu thun hat. Bei Jesus wird die Zeit vor dem Antritt der Herrschaft mit der eigentlichen Herrschaftsperiode organisch verbunden. Der künftige Herrscher ist zugleich derjenige, welcher lehrend, leidend und sterbend vorbereitete — weniger das Kommen seiner Herrschaft, als der Herrschaft Gottes. Dadurch verklärt sich das Bild des Messias Israels in das des Erlösers der Menschheit.

XII. Der Sohn Davids.

1) Jüdische Herleitung des Messias von David.

Es war eine für jeden Israeliten feststehende Thatsache, dass dem davidischen Hause die Verheissung ewigen Königtums gegeben sei (s. 2 Sam. 7, 16). Die messianische Weissagung Jesaja's, Micha's, Jeremia's, Ezechiel's, Sacharja's hatte diese Verheissung zum Hintergrunde. Selbst da, wo man von einem Messias zu reden sich nicht veranlasst fühlte, hielt man doch die Erinnerung an jene Verheissung fest (s. Sir. 47, 11, 1 Makk. 2, 57). Allerdings hat man es möglich gefunden, sie aufzufassen als im Grunde dem Volke gegeben, dessen Spitze der davidische König ist, und sie auf die Zukunft des Volkes nach seiner gottgewollten Erscheinung anzuwenden, so Jes. 55, 3, Ps. 2. 89,¹ aber schliesslich wurde auch dadurch der messianischen Hoffnung im eigentlichen Sinne des Wortes neue Nahrung gegeben. In den Salomopsalmen findet sich 17, 23 zum ersten Mal υἱὸς Δαυὶδ als messianische Bezeichnung, wahrscheinlich im Zusammenhang mit Schriftausdrücken wie יָלַד, בֵּן „Kind, Sohn“ Jes. 9, 5² (Trg. בֵּר בְּרִיָּה „Wurzelspross Isai's“ Jes. 11, 10 (Trg. בֵּר בְּרִיָּה „Sohn des Sohnes Isai's“); שֶׁשׁ יֵשִׁי „Spross“ (näml. Davids) Jerem. 23, 5; 33, 15, vgl. Sach. 3, 8; 6, 12, vielleicht auch וְרָעָה „dein (Davids) Same“ 2 Sam. 7, 12 (Trg. בְּרָךְ „dein Sohn“).³ Seitdem ist בֶּן דָּוִד als Messiasbezeichnung in der jüdischen Literatur häufig, besonders in der Phrase „der Sohn Davids kommt“ (בֶּן דָּוִד בָּא). Die ersten Vertreter des Ausdrucks sind Gamliel II (um 110 n. Chr.) b. Sanh. 97^a 4, Jose ben Kisma (um 120) b. Sanh. 98^a 5, Jochanan ben Torta (um 130) j. Taan. 68^d 6, Je-

¹ S. oben S. 220.

² Doch scheint die messianische Auslegung von Jes. 9, 5. 6 nicht allgemein gewesen zu sein, obwohl sie das Targum vertritt. Die Pseudepigraphen und das Neue Testament enthalten keine Spur davon. Man wird an Hiskia gedacht haben, von welchem die Juden nach Justin die Immanuelweissagung Jes. 7, 14 und Ps. 110 verstanden, s. Dial. c. Tryph. 33. 43. 67. 68. 71. 77. 83.

³ Messianisches Verständnis von 2 Sam. 7, 12 bezeugt Justin, Dial. c. Tryph. 68, von den Juden seiner Zeit. Dass der Messias als Tempelbauer gilt, könnte mit dieser Stelle zusammenhängen, s. Sach. 6, 12. 13, Trg. Jes. 53, 5.

⁴ Vgl. Bacher, Agada d. Tann. I, 97,

⁵ ebenda I 402.

⁶ ebenda II 557.

huda ben Ilaj und Nechemja (um 150) b. Sanh. 97^a 1; spätere sind genannt b. Sanh. 38^a, 98^a b, b. Erub. 43^b, b. Jom. 10^a, vgl. j. Sukk. 55^b. Vom „Spross Davids“ (צֶמַח דָּוִד) redet die babylonische Recension des Achtzehngebets in der Messiasbitte, während die palästinische Recension derselben und das Tischgebet² sich mit der Erwähnung des „Königtums des Davidhauses“ (מְלֻכּוּת בֵּית דָּוִד) begnügt. Auch die Abkürzung des Achtzehngebets הַבִּינֵנו redet nur in allgemeinen Ausdrücken von der Wiederherstellung des davidischen Königtums.³ Das Prophetentargum, welches die Weissagungen von Jes. 9. 11, Mich. 5, Jerem. 23. 33 messianisch versteht, nennt Hos. 3, 5 den Messias מְשִׁיחָא בֶר דָּוִד, während das Targum zum Hohenlied und die jerusalemischen Targume dann auch die jüngere Unterscheidung eines מְשִׁיחָא בֶר דָּוִד und eines מְשִׁיחָא בֶר אֶפְרַיִם aufgenommen haben (s. Trg. Schir. 4, 5; 7, 4, Trg. Jer. I Ex. 40, 9—11, Trg. Jer. zu Sach. 12, 10⁴). Dabei ist bemerkenswert, dass auch die jüngere Messiasgestalt des Ben Ephraim oder Ben Joseph die Abstammung des so Benannten von Ephraim bez. Joseph zu ihrer Voraussetzung hat, und dass es sich nicht nur um einen messianischen Vertreter der zehn Stämme handelt.⁵ Dass man selbst mit der Person Davids messianische Hoffnungen verknüpft hat, s. oben S. 247. Nach allem muss es als allgemeine Anschauung gelten, dass der Messias Davidide sein müsse, wie es auch der Verfasser der Philosophumena IX 30 als jüdische Ansicht bezeugt.

Daraus folgt nicht, dass man, wenn man vom Messias redete, seine Herkunft von David erwähnt oder betont haben müsste. Schon Sacharja thut dies nicht trotz seiner Verwendung von Jerem. 23, 5. So ist auch nicht davon die Rede in Henoch 83—90, Bar. Ap. 40. 72 f., 4 Esra 12, 32 ff.⁶ Das ist am auffallendsten in den Bilderreden Henochs (Kap. 37—71) und 4 Esra 13, wo der bei Gott aufbewahrte Messias kaum ein Davidide sein kann, während doch Jes. 11, Ps. 72. 89 für die Zeichnung des messianischen Bildes benützt werden. Die Ver-

¹ Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 222. 236.

² S. b. Ber. 48^b, wo schon Eliezer ben Hyrkanos (um 120) die Erwähnung von מְלֻכּוּת בֵּית דָּוִד im Tischgebete fordert.

³ Dies gilt vorzugsweise von der babyl. Recension, vgl. „Mess. Texte“ 7^a u. b.

⁴ S. meine Schrift „Aramäische Dialektproben“ 2 12

⁵ So noch W. Bousset, Der Antichrist (1895) 65, s. aber „Der leid. u. der sterb. Messias“ 6. 16. 20.

⁶ Nur die syrische Übersetzung redet 4 Esr. 12, 32 davon.

fasser haben es also für möglich gehalten, dass die Weissagung vom Davidsspross sich durch eine Person erfüllt, welche aus Davids Samen nicht stammt. Aber ihre Anschauung kann auch aus anderen Gründen als eine im jüdischen Volke verbreitete nicht angesehen werden.

2) Jesu davidische Abstammung.

Jesus hat Mt. 22, 45 (Mk. 12, 37, Lk. 20, 44), indem er fragte, wie der Herr Davids denn sein Sohn sein könne, gezeigt, dass die leibliche Abstammung von David für das Wesen des Messias von keiner entscheidenden Bedeutung sei. Daraus folgt, dass nicht etwa davidische Herkunft für ihn die Veranlassung gewesen ist, sich mit dem Messiasgedanken zu beschäftigen. Ausserdem steht es im Einklang mit seiner ganzen Anschauung von der Stellung des Messias,¹ dass nur Gott jemanden dazu machen kann. Von Geltendmachung ererbter Thronrechte kann bei ihm nicht die Rede sein. Daraus folgt aber nicht, dass Jesus kein Davidide gewesen wäre.

Die Evangelien berichten, dass man ihn zuweilen mit $\nu\acute{\iota}\epsilon$ $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ anrief, s. Mt. 9, 27; 15, 22; 20, 30 f. (Mk. 10, 47 f., Lk. 18, 38 f.). Nach Mt. 12, 23 sprach das Volk die Vermutung aus, dass er $\acute{o}$ $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ sei, und nach Mt. 21, 9. 15 (vgl. Mk. 11, 10) hätte man ihm sogar als solchem gehuldigt. Dass das letztere unhistorisch sein wird, war S. 182 gezeigt worden. Inbezug auf die übrigen Stellen ist zu bemerken, dass Jesus dabei zunächst als „Messias“ angerufen wird, wenn man ihn $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ nennt. Nur würde man sicherlich diesen Messiasnamen ihm nicht gegeben haben, wenn man geglaubt hätte, dass er der darin liegenden genealogischen Voraussetzung nicht entspreche. Eigentliche positive Zeugnisse über Jesu davidische Herkunft haben wir in den Genealogien Mt. 1, 1—17, vgl. V. 20, Lk. 3, 23—38, vgl. in der Erzählung Lk. 1, 27. 32. 69; 2, 4, Apg. 13, 23, ausserdem in den Aussagen des Paulus Röm. 1, 3, 2 Tim. 2, 8 und der Apokalypse 5, 5; 22, 16. Nur von Joseph, nicht von Maria wird von den Evangelisten davidische Herkunft bezeugt im Zusammenhang mit der Anschauung, dass mütterliche Herkunft kein Erbrecht in sich schliesst und dass die Anerkennung des wunderbar der Maria Geborenen durch ihren Gatten Jesu die Rechte seines

¹ S. oben S. 217 f.

Sohnes verleiht. Lichtenstein¹ macht dafür geltend, dass das von der Gattin Erworbene stets Besitz des Mannes ist nach Keth. VI 1, und dass bei der Frage nach der Herkunft jemandes die allgemeine Annahme rechtlich das Entscheidende sei nach b. Kidd. 80^a. Indessen hat beides mit dem Erbrecht nichts zu thun. Für dieses ist nach Bab. bathr. VIII 6 das Entscheidende, ob der Vater jemanden als seinen Sohn anerkennt. Ein Fall, wie der Jesu, war im Gesetze natürlich nicht vorgesehen; aber wenn nun doch keine andere menschliche Vaterschaft vorlag, musste das Kind als von Gott dem Hause Josephs geschenkt angesehen werden, da die Verlobte nach israelitischem Recht schon der Gattin gleichsteht. Die göttliche Absicht bei dieser Geburt verlieh dem Kinde sein Erbrecht, welches, wenn Joseph es anerkannte, wohl auch ein jüdischer Richter nicht bestritten hätte.

Dass die Geschlechtsregister, welche Matthäus und Lukas für Joseph mitteilen, nicht übereinstimmen, zeigt zwar, dass die in ihnen mitgeteilten Namen unzuverlässig sind, beweist aber nichts gegen die Thatsächlichkeit der davidischen Herkunft Josephs. Natürlich konnte eine Familie als davidisch gelten und von David wirklich abstammen, auch ohne dass sie zuverlässige Genealogien besass, welche dies bewiesen. Dafür, dass die Familie Jesu von David thatsächlich hergeleitet wurde, ist das gewichtigste Zeugnis das des Paulus. Wenn nun doch die Schriftgelehrsamkeit der Meinung war, dass der Messias Davidide sein müsse, ist gewiss, dass die Feinde Jesu es ausgenützt haben würden, wenn ihnen bekannt gewesen wäre, dass Jesus sicher oder wahrscheinlich dieser Vorbedingung nicht entsprach. Paulus als Verfolger der Christen würde über diesen Punkt sicherlich wohl unterrichtet gewesen sein. Wenn er, der mit Gliedern der Familie Jesu in Jerusalem verkehrt hatte, später zeigt, dass er in dieser Hinsicht keinerlei Bedenken hegt, wird anzunehmen sein, dass ihm nichts dem Widersprechendes bekannt war. Nirgends im Neuen Testament findet sich eine Spur gefälschter Widerlegung jüdischer Angriffe, welche Jesu durch mangelnde Herkunft von David entstanden. Es wird darum berechtigt sein, mit Paulus an der davidischen Herkunft Jesu festzuhalten, obwohl die Kontinuität der alt- und neutestamentlichen Gottesoffenbarung daran nicht hängt.

¹ Kommentar zu Markus und Lukas (1896) 13^af.

Es ist auch nicht so unwahrscheinlich, dass zur Zeit Jesu Familien als davidisch bekannt waren. Es hat zwar wenig zu sagen, dass die spanisch-jüdischen Familien der Abarbanel und Jachja davidische Herkunft für sich in Anspruch nehmen.¹ Ohne Bedeutung sind auch die Stammbäume, welche die Familie der babylonischen Exilarchen von David herleiten. Fünf einander widersprechende Genealogien sind bekannt,² deren älteste in dem etwa aus dem 9. Jahrhundert stammenden Seder Olam zota³ mitgeteilt ist. Trotz der Wertlosigkeit derselben ist aber anzunehmen, dass wenigstens der Exilarch Huna (um 200 n. Chr.) thatsächlich als Davidide galt. Dafür beweist zwar nichts die auch Origenes⁴ bekannt gewordene Barajta,⁵ nach welcher eine Erfüllung von Gen. 49, 10 darin lag, dass die Exilarchen Babyloniens eine anerkannte richterliche Machtstellung besaßen, und die Patriarchen Palästinas eine vom Staat gebilligte Lehrautorität inne hatten. Daraus könnte man höchstens die Annahme jüdischer Herkunft schliessen. Auch sagt Juda I von seinem Zeitgenossen Huna nur, dass er väterlicherseits von Juda stamme.⁶ Aber wenn Juda I für den Babylonier Rab (um 220) als Davidide galt,⁷ während Juda selbst bei obiger Gelegenheit sich nur als Nachkomme Juda's von mütterlicher Seite bezeichnete, möchte man annehmen, dass er in der That bei sich wie bei Huna an davidische Herkunft dachte. Dafür spricht auch, dass Huna nach j. Kil. 32^b ein Verwandter Chijja's war, welcher ebenfalls für einen Davididen gehalten wurde.

¹ S. I. da Costa, Israel en de Volken² (1873) 510.

² Eine Übersicht über dieselben giebt F. Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen. Beiträge zu einer Geschichte der Exilsfürsten in Babylonien (1890) 171.

³ S. darüber Zunz, Gottesdienstl. Vorträge² 142—147, Ausgaben des Textes bei F. Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen 158—170, A. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II 68—88, Schechter in Jüd. Monatsschr. XXXIX (1894) 23 ff.

⁴ S. Origenes, De princip. IV 3, wo er als jüdische Ansicht mitteilt: τὸν ἐθνάρχηγν ἀπὸ τοῦ Ἰουδα γένους τυγχάνοντα ἄρχειν τοῦ λαοῦ, οὐκ ἐκλειφόντων τῶν ἀπὸ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, ἕως ἥς φαντάζονται Χριστοῦ ἐπιδημίας.

⁵ b. Hor. 11^b, b. Sanh. 5^a. Dasselbe Verständnis von Gen. 49, 10 wird zu Grunde liegen dem Wort der Söhne Chijja's, welche Juda I dadurch erzürnten, dass sie im Rausch ihm mitteilten, das Exilarchat in Babylonien und das Patriarchat in Palästina müsse aufhören, ehe der Sohn Davids kommen könne, s. b. Sanh. 38^a.

⁶ j. Kil. 32^b, j. Keth. 35^a, Ber.R. 33.

⁷ b. Sabb. 56^a.

Was die väterliche Herkunft von Juda I anlangt, so bezeichnete er sich selbst als Benjaminiten, sodass also der Benjaminiter Paulus¹ seinem Lehrer Gamaliel, dem Vorfahren Juda's, stammesverwandt war. Eine in Jerusalem gefundene Stammrolle² hat Hillel, den Ahnherrn Juda's,³ von David, Chijja von Schephatja ben Abital, dem Sohne Davids, abgeleitet, während nach b. Keth. 62^b grade Juda von diesem Sohne Davids, Chijja aber von Simeï, einem Bruder Davids (2 Sam. 21, 21), abstammt. Das lässt sich dann mit der eigenen Aussage Juda's in der Weise vereinigen, dass entweder Hillel selbst nur mütterlicherseits von David stammt, oder auch die Patriarchen nur mütterlicherseits von Hillel, was leicht möglich ist, da die Verbindung zwischen Hillel und Gamaliel I nicht sicher hergestellt werden kann.⁴ Übrigens stammte sowohl Hillel als Chijja aus Babylonien, sodass alle diese Davididentraditionen dorthin weisen, wo man besondere Sicherheit der Geschlechtertradition voraussetzte. Aus dem allen folgt natürlich nicht, dass Chijja, Juda I und Huna wirklich Davididen waren, wohl aber, dass es um 200 n. Chr. mehrere Familien gab, an welchen eine derartige Tradition haftete.⁵

Die letzte gesicherte Nachricht über das Geschlecht Davids giebt (um 300 v. Chr.) die Chronik, welche (I Kap. 3) die Genealogie der Davididen bis auf sieben Glieder nach dem Exile herabführt, sodass sie also etwa für das Jahr 300 das Vorhandensein von Davididen bezeugt. Aus noch späterer Zeit könnte die Erwähnung des Davidshauses in Sach. 12, 7. 8. 10. 12. 13 stammen. Es ist bemerkenswert, dass Lukas den Stammbaum Josephs von Nathan, dem Sohne Davids, herleitet, während Sach. 12, 10 neben dem Hause Davids ein Haus Nathans genannt wird, von dem vermutet worden ist, dass es ein davidisches Zweig-

¹ Röm. 11, 1.

² S. oben S. 4.

³ S. b. Hor. 11^b.

⁴ Sonderbar ist die Ansicht Theodoret's im Dial. adv. Eutychemum I Orthod.: Universum Davidis genus extinctum est. Quis enim novit hodie aliquem qui de Davidica radice descenderit? — Eran.: Qui ergo dicuntur Judaeorum patriarchae non sunt ex cognatione Davidica? — Orthod.: Minime. — Eran.: Sed undenam derivantur? — Orthod.: Ex Herode alienigena qui ex patre quidem erat Ascalonites ex matre autem Idumaeus. Schon *J. Morinus*, Exercit. Eccles. et Bibl. II 259, bezeichnet dies mit Recht als unglaublich.

⁵ Es ist aber nicht richtig, dass man bei „jedem Schulhaupte fürstliche Herkunft vermutet habe“, wie *Holtzmann*, Lehrb. d. neutest. Theol. I 245, nach Weber angiebt.

geschlecht sein solle. Ganz ohne irgendwelchen historischen Anhalt ist deshalb wohl auch nicht gewesen das pseudophilonische *Breviarium Temporum*,¹ welches eine bis zu den Hasmonäern reichende Linie von davidischen Fürsten (duces) mitteilt. Es scheint in der That einmal eine Davididenfamilie an der Spitze des nachexilischen Israel gestanden zu haben, obwohl wir darüber nichts Näheres wissen.

Jedenfalls hat aber die Chronik, welche die Verheissung von 2 Sam. 7 mitteilt (I Kap. 17), den Gedanken an die Thronrechte der Davidsfamilie neu belebt und dadurch auch dazu beigetragen, dass die Familientradition der Davididen nicht erlosch. Wo ausser stolzen Erinnerungen nationale Hoffnungen von grösster Bedeutung sich an ein Geschlecht knüpften, wird dies so wenig seine Herkunft vergessen haben wie in unserer Zeit etwa die zahlreichen Nachkommen Muhammeds oder die bäuerlichen Familien Norwegens von altem Königsstamme. Damit ergibt sich, dass der Annahme einer zuverlässigen Tradition über davidische Herkunft in der Familie Josephs keine ernsten Bedenken entgegenstehen.

XIII. „Der Herr“ als Bezeichnung Jesu.

1) Der jüdische Sprachgebrauch.

Über die Verwendung von אֲדֹנָי und אֱלֹהֵי im Hebräischen des Alten Testaments s. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj“ 16 ff. 21 f. Das biblische Aramäisch verwendet nur מָרָא für „Herr“. Mit מְרִיא (Kerē מְרִי) wird Dan. 4, 16 der König angeredet. Das Onkelostargum kennt dies Wort auch, braucht es aber nur da für das hebr. בָּעַל, bez. אִישׁ, wo es den Besitzer, Inhaber von etwas bezeichnet, vgl. z. B. Gen. 37, 19, Ex. 15, 8; 21, 29, während es אֲדֹנָי stets mit רַבּוֹן wiedergibt. Auch die weibliche Form רַבּוּנָה² findet sich, s. Gen. 16, 8 רַבּוּנָתִי „meine Herrin“. Nur bei der Gottesbezeichnung אֱלֹהֵי הָאֲדֹנָי Dt. 10, 17 findet sich das Dan. 2, 47 entsprechende מְלִכִּין. Die Anrede אֲדֹנָי heisst immer רַבּוּנִי, wenn sie Einer Person gilt, s. z. B. Gen.

¹ Zu viel Wert wird dieser Schrift beigelegt von L. Herzfeld, *Gesch. des Volkes Jisrael* (1847) 378—387, F. Lazarus, *Die Häupter der Vertriebenen* 56 f., J. Lichtenstein zu Lk. 3, 23.

² Das Prophetentargum hat für „Herrin“ dagegen מְרִיא, s. Jes. 24, 2 מְרִיא „ihre Herrin“.

23, 11, רבונא, wenn an mehrere gerichtet wie Gen. 23, 6. Für das von Gott gemeinte אֱלֹהִי wird nur die übliche Abkürzung des Tetragramms gesetzt.¹ An den targumischen Gebrauch von רבון erinnert das Mk. 10, 51, Joh. 20, 16 als Anrede an Jesus mitgeteilte βαβουεῖ² (andere Lesart βαβονί, D Mk. βαββεῖ, Joh. βαββωνεῖ) und die auffallende Lesart רבונון für רבון „euer Lehrer“ in den von S. Schechter und S. Singer neuerdings herausgegebenen Fragmenten zum Traktat Keritot (richtiger Kārētōt) des babylon. Talmud.³ Sonst ist es eine merkwürdige Thatsache, dass in der altjüdischen Litteratur, abgesehen von den Targumen, רבון fast nur von Gott gebraucht wird, besonders in der Bezeichnung רבונא דְּעָלְמָא, s. z. B. j. Taan. 68^d, hebr. רבוננו שְׁלֵעוֹלָם, s. z. B. Taan. III 8, Mechilt. 56^a.⁴ Ber.R. 93 ist einmal das von einem Menschen gebrauchte biblische אֲדֹנָי durch רבון wiedergegeben, aber nur unter dem Einfluss des Targums. j. Meg. 75^e sind רבוניהם die „Herren“ von Sklaven. Sonst ist neben רב, bez. רָבָן, wovon unter Nr. XIV zu reden ist, nur מֶרַא, מֶר, die übliche Bezeichnung für den menschlichen Herrn. Der „Herr“ des Sklaven heisst j. Gitt. 46^a מְרִיָּה. Für „wenn du Herr deiner Seele (Leidenschaft) bist“, „wenn deine Seele deine Herrin ist“, wird j. Ab. z. 44^d gesagt: אֵין נַפְשָׁךְ מְרִתְךָ — אֵין אַתָּה מְרִיָּה דְּנַפְשָׁךְ. Aber auch der Besitzer einer Perle heisst j. Bab. m. 8^c מְרָה „ihr Herr“, und der Gläubiger j. Taan. 66^e מְרִי חוּבָא „Herr der Schuld“. Mit מְרִי „mein Herr“ redet der Laie den Gelehrten an j. Keth. 28^d, aber auch der Gelehrte redet so in höflicher Rede zum Berufsgenossen j. Kil. 32^a, Ab. d. R. Natan 25, die Magd redet so von ihrem Herrn Vaj.R. 24. David wird von Abigail מְרִי genannt j. Sanh. 20^b, König Jannaj von Schimeon ben Schatach j. Naz. 54^b, der römische Kaiser von Turnus Rufus b. Sanh. 65^b. Mit אֲדֹנָינוּ וְרַבֵּינוּ soll nach Tos. Sanh. IV 4 der israelitische König angeredet werden. Auch Mose wird Ass. Mos. 11, 4. 9. 19 von Josua mit „Herr“ angeredet. Mit מְרִי wird 2 K. 5, 13 vom Targumisten das אֲדֹנָי des Textes in der Anrede an Naeman wiedergegeben.

¹ S. „Der Gottesname Adonaj“ 24.

² Zu Jesu Zeit war das ursprüngliche רבון noch nicht zu רבון geworden. Der Wechsel von u und o in der Aussprache ist auch sonst zu beobachten, s. Gramm. des j. pal. Aram. 140, Cl. Könneke, Behandl. d. hebr. Namen in der Septuaginta (Stargarder Programm) 23, Σουδάνα Lk. 8, 3 für שושנה und das palmyrenische ὁ ἰσχυρὸς für den Namen יַעֲקֹב.

³ Talmudical Fragments in the Bodleian Library (Cambridge 1896) 5. 29 f.

⁴ S. auch oben S. 142.

Nach b. Makk. 24^a, b. Keth. 103^b hat König Josaphat jeden Gelehrten mit **רְבִי וְרַבִּי מָרִי** begrüsst. **רְבִי וְרַבִּי**, wofür **מָרִי** „mein Meister und Herr“ zu lesen, ist b. Sanh. 98^a (Ausg. Ven. * 1520) Anrede an den Messias. Auf **מָרִי קְהֵנָא רְבָא** „mein Herr Hoherpriester“ ist zurückzuführen die seltsame Anrede an den Hohenpriester mit **אִישִׁי בֵּהֶן גְּדוֹל** Jom. IV 1, wobei wahrscheinlich * **אֲדָנִי** vermieden werden sollte, vgl. **אֲדָנִי הִכְהֵן** „mein Herr Priester“ Ber.R. 71. Nimmt man dazu, dass nach S. 147f. **מָרִי** auch zu und von Gott gesagt werden konnte, so ergibt sich, dass es eine Form ehrfurchtsvoller Rede ist, deren Inhalt je nach der Stellung der angeredeten Person sehr verschieden sein kann.

Wird von einer solchen Respektsperson geredet, so kann dieselbe Redeform angewandt werden. Auch in diesem Falle könnte aber so wenig als bei dem alttestamentlichen **אֲדוֹן** das Pronominalsuffix fehlen.³ Bloss von „dem Herrn“ zu reden, ist gegen palästinischen Sprachgebrauch. Fasst dabei die redende Person sich mit anderen zusammen, welche in dem gleichen Verhältnis zu der genannten Respektsperson stehen, so ist **מָרָנָא** „unser Herr“ zu brauchen, wie es Abigail j. Sanh. 20^b von König Saul sagt. **מָרָנָא** nennt auch nach b. Ab. z. 11^b in einer Erzählung mit palästinischem Kolorit der römische Ausrufer den Esau als Ahnherrn Roms. So findet sich auch in aramäischen Inschriften **מְרַנְנָא** „unser Herr“ CIS II 1, 201. 205 (nabat.), **מְרַהֵן** „ihr Herr“ de Vogüé 28 (palmyr.) von einem König, **מְרַאִי** „mein Herr“ CIS II 1, 144 (aegypt.). Nur in Babylonien war es üblich, von einer als bekannt vorausgesetzten Respektsperson blosses **מָר**, sogar ohne Determination, zu brauchen. Selbst zum Messias wird b. Sanh. 98^a so von ihm geredet.

Unwahrscheinlich ist, dass in alter Zeit das griechische **κύριος** in die Sprache des Volks aufgenommen war.⁴ Nur die jüngsten Targume haben zuweilen **קִירִים** für „Herr“, s. Jer. I Num. 11, 26, Trg. Ps. 53, 1, Job. 5, 2. Allen anderen Targumen ist es fremd. In griechischen Sätzen kommt es vor b. Ab. z. 11^b und j. Schebu. 34^d (j. Ned. 38^a). Nach Ber.R. 89 wusste man in Palästina, dass **קִירִי** (**κύρις**) „Herr“ (**אֲדוֹן**), **כִּירִי** (**χείρις**) „Sklave“ (**עֶבֶד**) bedeute. In Babylonien hielt man es nach b. Chull. 139^b für

¹ S. Rabinovicz zu b. Makk. 24^a.

² Doch hat MS. München nur **רְבִי**.

³ S. „Der Gottesname Adonaj“ 21f., Gramm. d. jüd. pal. Aram. 78.

⁴ Dies hielt ich früher für möglich, s. „Der Gottesname Adonaj“ 81. 84.

möglich, dass gewisse palästinische Tauben קִירי קִירי κύριε κύριε gurrten, und nach b. Erub. 53^b — wenn dort כִּירי in כִּירי zu korrigieren —, erzählte man ebendasselbst von einem galiläischen Weibe, dass es einen heidnischen Richter mit מִרְי „mein Herr χείριε (für κύριε)!“ anreden könne. Aber der palästinische Talmud und Midrasch verrät keine so vollständige Sprachmischung. Bei ganz ungebildeten Juden, welche in griechischer Umgebung lebten, mochte dergleichen vorkommen. In die Zeit Jesu darf es ohne Beweis nicht zurückgetragen werden.

2) Der Thatbestand bei den Synoptikern.

* Jesus wird bei Matthäus und Lukas oft mit κύριε angeredet, sowohl von den Jüngern, als von anderen, besonders solchen, welche seine Hilfe nachsuchen. Markus hat diese Anrede nur 7, 28, ist aber überhaupt sparsam mit der Mitteilung solcher Anredewörter. Jesus selbst nennt sich Mt. 24, 42, zu den Jüngern redend, ὁ κύριος ὑμῶν. Dabei ist die Beobachtung zu machen, dass die Parallelstellen zuweilen ein anderes Anredewort haben. Für κύριε Mt. 8, 25 findet sich Lk. 8, 24 ἐπιστάτα, Mk. 4, 38 διδάσκαλε. κύριε Mt. 17, 4 wird Lk. 9, 33 ebenfalls durch ἐπιστάτα, Mk. 9, 5 durch ραββεί ersetzt. Mk. 9, 17, Lk. 9, 38 haben διδάσκαλε für κύριε Mt. 17, 15. ραββουί steht Mk. 10, 51 für κύριε bei Mt. 20, 31. 33 (Lk. 18, 41). Und während Jesus in dem Befehl an seine Jünger beim Einzuge nach Jerusalem Mt. 21, 3 (Mk. 11, 3, Lk. 19, 31) voraussetzt, dass sie von ihm mit ὁ κύριος reden, heisst er sie in dem Auftrage, das Passahmahl vorzubereiten Mt. 26, 18 (Mk. 14, 14, Lk. 22, 11), ihn als ὁ διδάσκαλος bezeichnen. Trotz dieser Unsicherheit der Überlieferung ist es aber unmöglich, mit Resch in seinen יְשׁוּעַ דְּבָרֵי jede Anrede an Jesus mit κύριε auf διδάσκαλε, bez. ραββεί zurückzuführen. Die palästinisch-jüdische Litteratur kennt doch auch die doppelte Möglichkeit der Anrede mit מִרְי oder רַבִּי.¹ Man erwartet darum bei Jesus zunächst beides. Die später in der Christengemeinde übliche Bezeichnung Jesu als ὁ κύριος ἡμῶν ist auch nur als Fortsetzung der Redeweise der Jünger zu erklären. Sie lautete nach 1 Kor. 16, 22, Apl. 10 aramäisch μαρانا oder μαρान, d. h. מָרְנָא oder מָרְן.² Die Jünger werden also Jesus oft mit מִרְי angeredet haben und

¹ A. Wünsche's Bemerkung, Neue Beiträge z. Erläut. d. Evangelien 278, dass רַב in Palästina dasselbe bedeutete, was מִרְי in Babylon, ist unrichtig.

² S. Gramm. d. j. pal, Ar. 120. 162. 297. מָרְנָא ist die ältere vollere Form.

ebenso andere Zeitgenossen. Nur ist מְרִנָּא „unser Herr“ für κύριε da vorzusetzen, wo mehrere redend eingeführt werden, wie z. B. Mt. 8, 25; 20, 33, wo die Peschita aus syrischem Sprachgefühl heraus richtig מֶרְן schreibt.

Wenn die Jünger von Jesu sprachen, ist trotz des blossen ὁ κύριος Mt. 21, 3 (Mk. 11, 3, Lk. 19, 31. 34), Lk. 24, 34 nicht an ein suffixloses מְרִנָּא zu denken. Nach dem was oben über den Sprachgebrauch der Juden gesagt war, ist auch in diesem Falle nur מְרִנָּא, bez. מֶרְן zu erwarten. Daraus ergibt sich dann, dass das von Lukas in der Erzählung öfters von Jesus gebrauchte ὁ κύριος (s. 7, 13; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5. 6; 18, 6; 19, 8; 22, 31. 61) in dieselbe Form gebracht werden müsste, um aramäischer Redeweise zu entsprechen. Auch die Bezeichnung ὁ κύριος Ἰησοῦς (Lk. 24, 3) liesse sich nur als מְרִנָּא יֵשׁוּעַ im Munde eines palästinischen Christen denken.

Besonders sei erwähnt Mt. 22, 45 (Mk. 12, 37, Lk. 20, 44), weil jemand bei der Frage Jesu: εἰ οὖν Δαυεὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν? meinen könnte, κύριος sei als Gottheitsprädikat gemeint. So scheint es die Peschita bei Matthäus wirklich aufgefasst zu haben, indem sie κύριον mit מְרִיָּא wiedergibt, und es liesse sich dafür anführen, dass in jener Zeit die Scheidung des göttlichen und des profanen אֲדֹנִי durch die Lesung von אֲרִנִי oder אֲרִנִי für das erstere, von אֲרִנִי für das zweite vielleicht noch nicht durchgeführt war,¹ sodass in Ps. 110, 1 אֲדֹנִי als gottheitliches Prädikat gefasst werden konnte. Indes ist ein solches Verständnis von Ps. 110, 1 bei Jesus nicht anzunehmen. Dann ist aber suffixloses מֶרְן im originalen Wortlaut nicht anwendbar. Jesus hat nach der Schriftstelle entweder אֲרִנִי „mein Herr“ wiederholt oder, wie es das Evangel. Hieros. thut, aramäisch מְרִי dafür gesetzt. Das Herrenwort würde somit (nach Markus) gelautet haben: אֲיִכְדֹן אֲמֶרֶן סְפָרְיָא דְּמִשְׁחָא בְּרִיָּה דְּדֹד וְהָא אֲמַר דֹּד² בְּרוּחָא דְּקִדְשָׁא נָאִם יְהוָה לְאֲרִנִי שֶׁב לְיָמִינִי עַד אֲשִׁית אֲבִיקָה דְּהָם לְרַגְלֵךְ³ (אֲמַר יְיָ לְמָרִי תִּיב מִן יָמִינִי עַד דְּאֲשִׁי בְּעָלִי דְּבִבְךָ בְּבִשָּׁא לְרַגְלֵךְ) אִן דֹּד קָרָא לִיָּה אֲרִנִי (מְרִי)² אֲיִכְדֹן הוּא בְּרִיָּה.

Ursprünglich war das in der Rede an und von Jesus gebrauchte * מְרִי מְרִנָּא nur die ehrfurchtsvolle Bezeichnung des Lehrers seitens

¹ Vgl. „Der Gottesname Adonaj“ 16 ff.

² Galil. הָיָה.

³ Auch bei Onkelos wird נָאִם durch אֲמַר wiedergegeben, s. Gen. 22, 16, vgl. auch Trg. Ps. 110, 1.

der Schüler. Sobald er in seine Königsherrlichkeit eingetreten war, wurde daraus bei den Seinen ein Herrscherprädikat, und wenn sie ihn als Gottes Sohn anriefen, lag das von Jesus gebrauchte „unser Herr“ nicht weit ab von der gleichlautenden Bezeichnung Gottes. Hier ist aber daran zu erinnern, dass die aramäisch redenden Juden Gott für gewöhnlich nicht „Herr“ nannten,¹ sodass also der Ausdruck „unser Herr“ bei den Hebraisten unter den Judenchristen nur von Jesus im Gebrauch gewesen sein wird und völlig unmissverständlich war.

Anders stand es bei den Hellenisten, welche *κύριος* als Gottesbezeichnung hatten und häufig benützten. Ihnen wäre es unnatürlich erschienen, das von Jesus gebrauchte *κύριος* stets mit einem Pronomen zu verbinden. So sagten sie auch hier nur *ὁ κύριος*, und es konnte dann oft schwierig sein, zu entscheiden, ob Jesus oder Gott gemeint sei.

Ohne Zweifel ist es für den Sinn, welchen die erste Kirche mit dem von Jesus gebrauchten *κύριος* verband, von Bedeutung gewesen, dass *ὁ κύριος* „dominus“ auch Titel des römischen Kaisers war. Augustus und Tiberius hatten ihn abgelehnt. Aber später wurde er häufig genug, und zwar im Zusammenhang mit der auch den lebenden Kaisern erwiesenen göttlichen Ehren. Das blosse *ὁ κύριος* findet sich für Trajan, Äg. Urk. d. Kgl. Mus. z. Berl. 115. 562, für Hadrian ebenda 121. 420, für Antoninus Pius 111. 472, für Agrippa I Waddingt. 2211. Auch *ὁ κύριος ἡμῶν* tritt später auf, s. Äg. Urk. 12 (Commodus), 266 (Severus), 618 (Marc. Aurel.), Waddingt. 2070e (?), 2114 (Severus). Noch jünger ist *ὁ δεσπότης ἡμῶν*, ebenda 1916 (Justinian), 2187 (Julian). „Dominus noster sanctissimus“ wird Severus genannt Corp. Inscr. Lat. VIII 7062. Von Domitian sagt Sueton (Dom. 13),² dass er die Prokuratoren angewiesen habe zu schreiben: „Dominus et Deus noster hoc fieri jubet“. Aurelius Victor (De Caesar. XXXIX 4) berichtet von Diocletian: „Se primus omnium, Caligulam post Domitianumque, Dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti Deum“. Auch der Ausdruck „edictum Domini Deique nostri“ war möglich, s. Martial. V 8. Doch hat man in der Regel nur entweder *κύριος* oder *θεός*³ dem Kaisernamen vorausgesetzt. In der Apostelgeschichte (25, 26) redet Festus mit *ὁ κύριος* von Nero. Die

¹ S. oben S. 147.

² Vgl. *Aurel. Victor*, De Caesar. XI 2.

³ S. oben S. 224.

Christen werden, wenn sie Jesus als $\delta \kappa \rho \iota \sigma$ bezeichneten, diesen als den wahren „göttlichen Herrn“ dem „Gotte und Herrn“ auf dem römischen Kaiserthron entgegengesetzt haben. Sicherlich ist das dem Lukas geläufige $\delta \kappa \rho \iota \sigma$ von ihm so gemeint. Das von ihm Ev. 2, 11 gebrauchte $\chi \rho \iota \sigma \tau \acute{o} \varsigma \kappa \rho \iota \sigma$ (vgl. Apg. 2, 36) hat dem Leser den Ausdruck $\chi \rho \iota \sigma \tau \acute{o} \varsigma$ in diesem Sinne gedeutet.

Auf jüdischer Seite konnte ein völlig entsprechender Sprachgebrauch sich in Bezug auf den Messias nicht entwickeln, da man ihn nicht neben Gott zu stellen wagte. Aber etwas Ähnliches ist es gewesen, wenn man dort mit Nachdruck betonte, wie jeder Israelit täglich die „Himmelsherrschaft“ auf sich zu nehmen habe, indem er sich zu dem Einen Gotte bekennt.¹ Dies war ein stets wiederholter bewusster Protest gegen die Gottheitsansprüche der „Herrschaft“, welche die Juden gern als die „Herrschaft des Übermuts“ ($\text{מְלָכוּת הַיָּדוֹן}$) oder „der Gottlosigkeit“ (מ' הַרְשָׁעָה) bezeichneten.

XIV. „Meister“ als Bezeichnung Jesu.

1) Der jüdische Sprachgebrauch.

Es bedarf an sich keines Beleges, dass רַבִּי die Anrede war, mit der man Gelehrte zu begrüßen pflegte. Mt. 23, 7 wird dies indes ausdrücklich für die Zeit Jesu bezeugt.

Viel Verwirrung ist angerichtet worden durch das von den Gaonen Scherira und Hai (um 1000 n. Chr.) abgegebene Gutachten über die rabbinischen Titulaturen, in welchem es nach dem Aruch s. v. אבִי heisst: „Die ersten Geschlechter, die sehr erhaben waren, brauchte man nicht mit dem Rabbinentitel zu versehen weder mit רַבֵּן , noch mit רַבִּי , noch mit רַב , und zwar ohne Unterschied in bezug auf die Weisen von Babylonien und von Palästina. Denn siehe, Hillel kam von Babel, und man hat mit seinem Namen keinen Rabbinentitel verbunden. Man hat sie wie die Propheten geachtet (von denen man sagt:) ‚wie gesagt hat Haggai der Prophet‘, ‚nicht kam Esra von Babel‘, und man giebt ihnen keinen Rabbinentitel bei der Nennung ihres Namens, und so viel wir wissen, hat dies erst begonnen bei den „Fürsten“ (den Vorsitzenden des Synhedrion) seit Rabban Gamliel dem Alten und Rabban Schimeon, seinem Sohne, der bei der Zerstörung

¹ S. oben S. 80.

des zweiten Tempels getötet wurde, und Rabban Jochanan ben Zakkaj, die alle „Fürsten“ waren. Auch „Rabbi“ begann bei den Ordinierten derselben Zeit — Rabbi Zadok und [Rabbi Eliezer ben Jakob, und die Sache breitete sich aus von den Schülern des Rabban Jochanan ben Zakkaj. Und nach allen wird „Rabbi“ für höher angesehen als „Rab“, und „Rabban“ für höher als „Rabbi“, und für höher als „Rabban“ der blosser Name, und wir finden keinen, den man Rabban genannt hätte, ausser unter den „Fürsten“. Zwar wird am Schluss des Traktats Edujoth in einer Tosephta folgendes erklärt: „Wer Schüler hat und seine Schüler ebenfalls Schüler, den nennt man „Rabbi“, sind seine Schüler vergessen, nennt man ihn „Rabban“, sind sowohl die Schüler als die Schüler der Schüler vergessen, nennt man ihn bei seinen Namen“. Jedoch wir finden als רבן nur „Fürsten“, Rabban Gamliel, Rabban Schimeon, Rabban Jochanan ben Zakkaj, Rabbenu ha-kadosch (Juda I).“ Aber dieser rabbinische Versuch, die verschiedenen Titulaturen in eine Rangordnung zu bringen,¹ beruht auf der Schätzung der damit bezeichneten Grössen durch Spätere und ist deshalb ohne jeden historischen Wert.

Der in der rabbinischen Litteratur vorliegende Thatbestand fordert eine andere Erklärung. Wenn nur Gamliel I, Schimeon ben Gamliel I, Jochanan ben Zakkaj, Gamliel II, Schimeon ben Gamliel II als רבן bezeichnet werden, während von da ab רש"י an die Stelle dieses Titels zu treten scheint, wird man annehmen dürfen, dass רבן die ältere jüdische Bezeichnung des von der römischen Regierung anerkannten Hauptes der Juden war. Sein lateinischer Titel war „patriarcha“, der griechische ἐθνάρχης. Dabei fällt nur auf, dass Gamliel I und sein Sohn, welche der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems angehören, die Bezeichnung רבן auch erhalten, während sonst die Grössen jener Zeit nicht nur diesen Titel nicht erhalten, sondern überhaupt kein derartiges Prädikat. Da ist die Vermutung erlaubt, dass auf Gamliel I und Schimeon ben Gamliel I die Bezeichnung erst nachträglich von ihren ebenso heissenden Nachkommen übertragen wurde. Dies ist um so erklärlicher, da es ohnedies unmöglich ist, immer mit Sicherheit zu erkennen, ob der erste oder zweite der beiden Gleichnamigen gemeint ist.

Dass die nach der Zerstörung Jerusalems thätigen Rechts-

¹ Dieser Vorstellung folgt noch *C. Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers* ² (1897) 27, *H. L. Strack*, *Pirke Aboth* ² 23.

lehrer ausser den genannten stets das Prädikat רַבִּי erhalten, ist wohl dadurch zu erklären, dass es Sitte war, den eigenen Lehrer, wenn man ihn nannte, stets als solchen zu bezeichnen,¹ und dass bei der ältesten Sammlung des traditionellen Stoffes in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts diejenigen Autoritäten nicht als רַבִּי bezeichnet werden konnten, von denen kein unmittelbarer Schüler mehr vorhanden war. In Wirklichkeit hat man natürlich auch vor dem Jahre 70 zu dem Lehrer und von ihm mit רַבִּי geredet, was eben die Evangelien bezeugen. Nur war das Suffix von רַבִּי noch nicht so bedeutungslos geworden wie etwa im dritten und vierten Jahrhundert. Selbst חַד רַבִּי „ein Rabbi“ konnte dann gesagt werden, s. j. Sot. 24^b. Beispiele für Anrede eines Rechtsgelehrten mit רַבִּי s. R. h. S. II 9, j. Pea 21^b, j. Keth. 35^a, b. Ber. 3^a, b. Taan. 20^b, b. Bab. m. 85^a, b. Sanh. 98^a, b. Makk. 24^a, s. auch Trg. 2 Kön. 2, 12; 5, 13; 6, 21; 13, 14 (für אָבִי).

Daraus, dass die Evangelien so oft διδάσκαλε als Anrede verwenden, wo ursprüngliches רַבִּי vorauszusetzen ist, muss geschlossen werden, dass schon damals רַב häufige Bezeichnung des Lehrers war. Dafür finden sich Beispiele Ed. I 3, Bab. m. II 11, Ab. I 6. 16, aram. j. Kil. 32^b (רַבֶּךָ „dein Lehrer“), j. Bab. m. 8^d (רַבִּיה „sein Lehrer“), j. Sanh. 25^d (רַבֵּנו „unser Lehrer“ von Mose), * j. Erub. 19^b (רַבְּכוֹן „euer Lehrer“).

Doch ist nicht zu vergessen, dass רַב gemäss seiner eigentlichen Bedeutung „Grosser“ auch anderer Verwendung fähig war. Ab. I 1, b. Taan. 25^b, Schir R. 1, 1 ist in hebräischer Redeweise רַב der „Herr“ im Unterschied vom „Knecht“ (עֶבֶד). Dafür ist mir ein aramäisches Beispiel nicht bekannt. Aber im Onkelostargum steht רַב mit dem Plural רַבְּרֵינָא als Ersatz für נָשִׂיא „Fürst“, Sing.: Gen. 3, 24, Num. 3, 24, Ex. 22, 27, Plur.: Ex. 16, 22, Num. 7, 2, für das ebenso aufgefasste כַּעַל Lev. 21, 4, für אֱלֹהֵי (Plur.) Ex. 15, 15, für פָּרִים Gen. 37, 36; 39, 1, für שָׂר Sing.: Gen. 39, 21; 40, 2. 3, Plur.: Gen. 12, 15, Num. 21, 19; 22, 14, für אָב Gen. 4, 20. 21. Ein „Dämonenfürst“ heisst רַבְּהוֹן דְּרוּמַיַּא j. Schek. 49^b, einen Räuberhauptmann bezeichnet man mit רַבִּי b. Bab. mez. 84^a. In Palmyra heisst der Anführer einer Karavane רַב שִׁירְתָּא de Vogüé 7. Mit אֲדוֹנֵינוּ וְרַבֵּינוּ soll der israelitische König angedeutet werden nach Tosepht. Sanh. IV 4, wobei רַבֵּינו als Ersatz

¹ Jochanan (um 250) sagte nach b. Sanh. 100^a, dass Gehazi bestraft worden sei, weil er seinen Lehrer Elisa dem Könige gegenüber (2 Kön. 8, 5) nur mit dem Namen nannte.

für den Königstitel gilt. Die Samaritaner haben selbst Gott mit רְבִי angeredet.¹ Danach ist רְבִי eine ausserordentlich respektvolle Anrede, deren eigentlichen Sinn das griechische διδάσκαλος keinesfalls wiedergiebt. „Mein Gebieter“ wäre am ehesten eine richtige Übersetzung. Der mit רְבִי Angeredete wird dadurch als dem Redenden im Range übergeordnet anerkannt. Einigermassen entspricht ihm das lat. „magister“, welches ebenfalls Vorgesetzte verschiedenster Art, daneben aber besonders den Lehrer, bezeichnet.

Von רב ist abgeleitet die Wortform רִבֵּן,² welche A. Geiger³ fälschlich für רב mit Pluralsuffix („unser Lehrer“) gehalten hat. Im Onkelostargum ist dies Wort zuweilen für hebr. שר verwendet Gen. 37, 6, Ex. 18, 21. 25, Dt. 20, 9,⁴ vorzugsweise für militärische Befehlshaber. רִבְנוּת ist Ab. I 10 „Herrschaft“. Dass רִבֵּן im zweiten Jahrhundert Titel der palästinischen Patriarchen war, ist schon oben gesagt worden. Später ist רִבֵּן in Palästina aber eine sehr gewöhnliche Bezeichnung des „Lehrers“ im allgemeinen gewesen, s. j. Ter. 46^a, j. Bab. m. 8^d מר רִבֵּן „ein Lehrer (Weiser)“. Da man den Plural von רב lediglich für „grosse“ verwandte, hatte man für „Lehrer“ in der Mehrzahl kein anderes Wort als רִבְנֵי zur Verfügung, s. j. Sanh. 27^d אֵלֶּין רִבְנֵי „jene Lehrer“ (Weisen), j. Ber. 10^a רִבְנֵי רַבְרַבִּיא „die grossen Lehrer“. Trg. Schir 4, 9 רַבְנֵי סְנֵהֲדֹרִין „die Gelehrten des Sanhedrion“, vgl. רַבְנֵי ebenda 6, 5. Mit Pronominalsuffixen wird רִבֵּן nicht verbunden abgesehen von dem häufigen רִבְנֵי, eigentlich „unsere Lehrer“, verkürzt aus רַבְרַבִּיא, aber mit bedeutungslos gewordenem Suffix, * s. z. B. j. Taan. 69^b רַבְנֵי דְּמִיכְרִיא „die Lehrer (Weisen) von Tiberias“.

Das palästinische Aramäisch liebt die Nominalendung ōn statt ān. Dadurch erklärt sich, dass neben רִבֵּן auch רִבּוֹן (woraus später רַבּוֹן wurde) als Nebenform im Gebrauche war. Die Juden haben dies in den Targumen allgemein für „Herr“ angewandte Wort (s. o.) später allein für Gott reserviert, sodass in der jüdischen Litteratur fast keine Spur⁵ von einer früheren Verwendung für den Lehrer erhalten geblieben ist.

¹ S. die Übertragung von אֲדֹנִי durch רְבִי im samar. Targum zur Genesis und bei Marka, Heidenheim, Bibl. Sam. III 5^a.

² Verwandt ist רִבְרֵן, von Onkelos Gen. 40, 2 für כְּרִים gesetzt.

³ A. Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischna (1845) II 129; auch Siddur Jemen, MS. Chamizer I hat Ab. I stets רִבֵּן.

⁴ S. auch Trg. 2 K. 8, 21, Koh. 5, 7.

⁵ S. aber oben S. 267.

Als eine Bezeichnung für „Lehrer“, welche dem griechischen $\kappa\alpha\theta\eta\gamma\eta\tau\eta\varsigma$ Mt. 23, 10 entspreche, nennt Wünsche¹ מוֹרִי, das „mein Lehrer, mein Führer“ bedeuten soll. Mit „Führer“ hat aber מוֹרֶה unmittelbar gar nichts zu thun. מוֹרֶה הוֹרָאָה b. Keth. 79^a ist einer, der berechtigt ist, Rechtsentscheidungen zu treffen, מתְּנִינָא j. Sabb. 11^b, j. Schek. 47^c ist der „Thoralehrer“ wie מוֹרֵנָא j. Kidd. 66^c der „Mischnalehrer“. Die im Talmudtext jetzt öfters zu findende Anrede מוֹרִי wird als nicht ursprünglich zu betrachten sein. b. Ber. 3^a hat Ausg. Pesaro und Venedig I רבי ומרי, nicht רבי ומורי. b. Taan. 20^b findet sich schon in Ausg. Pesaro doppeltes רבי und מורי, MS. München hat aber nur רבי. Ebenso hat diese Handschrift b. Sanh. 98^a רבי für das רבי ומורי von Ausg. Venedig I. b. Makk. 24^a, b. Keth. 103^b ist רבי רבי מרי מרי die richtige Lesart. Eine irgendwie gangbare Bezeichnung für den „Lehrer“ ist das hebräische מוֹרֶה damals nicht gewesen, sowenig als מְלִפֵּן, das nach Ber. R. 68 das aramäische Äquivalent sein würde, oder מְלֵף,² das nach Trg. Jes. 43, 27, Ez. 3, 17 dafür zu setzen wäre.

2) Der Gebrauch bei den Synoptikern.

Das aramäische רַבִּי wird in der griechischen Transskription $\rho\alpha\beta\beta\acute{\epsilon}\iota$ als in der Anrede an Jesus üblich ausdrücklich bezeugt durch Mt. 26, 25 (vgl. aber V. 22 $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\varsigma$); 26, 49 (Mk. 14, 45), Mk. 9, 5 (aber Mt. 17, 4 $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\varsigma$, Lk. 9, 33 $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\alpha$). Das griechische διδάσκαλε bezeugt Markus besonders oft als Anrede an Jesus (4, 38; 9, 17. 38; 10, 17. 20. 35; 12, 14. 19), während bei ihm $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\varsigma$ nur von der syro-phönicischen Heidin (7, 28) gesagt wird.³ Das von Lukas neben öfterem διδάσκαλε sechsmal angewandte $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\alpha$ (5, 5; 8, 24. 45; 9, 33. 49; 17, 13) ist nur griechisches Äquivalent * zu διδάσκαλε und muss mit diesem auf רַבִּי zurückgeführt werden.

Mt. 23, 8 hat Jesus seinen Jüngern verboten, sich $\rho\alpha\beta\beta\acute{\epsilon}\iota$ nennen zu lassen, da er allein ihr „Meister“ sei. Damit hat er die Bezeichnung ihm selbst gegenüber als dem Thatbestande

¹ Wünsche, Neue Beiträge 279.

² Levy, Neuhebr.-Chald. Wörterbuch, hat einen besonderen Artikel מְלֵפֵא מְלֵפֵא „Lehrer“. Das in sich sehr unwahrscheinliche Wort ist aber an den angeführten Stellen Infinitiv und somit der ganze Artikel zu streichen. Jastrow hat in seinem Wörterbuch den Infinitiv erkannt, aber seltsamer Weise מְלֵפֵא punktiert.

³ Doch $\delta\acute{\alpha}$ $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\varsigma$ Mk. 11, 3.

entsprechend anerkannt. Nur die Anrede *διδάσκαλε ἀγαθέ* hat er abgelehnt (Mk. 10, 17f., Lk. 18, 18f.).¹ Sie war auch in der That etwas Ungewöhnliches und im Munde des Redenden nur eine grobe Schmeichelei. Es wird b. Taan. 24^b erzählt, wie Eleazar aus Hagronja (um 340) geträumt habe, es werde ihm zugerufen: *שָׁלֵם טָב לְרַב טָב מְרַבּוֹן טָב דְּמַטְוִיָּה מְטִיב לְעַמִּיה* „Gutes Heil dem guten Rabbi vom guten Herrn, der aus seiner Güte wohlthut seinem Volke.“ Dabei gilt natürlich die Bezeichnung Eleazar's als „guter Meister“ als eine grosse Auszeichnung, besonders, weil ihm dabei dieselbe Eigenschaft zugeschrieben wird wie Gott. Dergleichen hat Jesus zurückgewiesen, weil er nicht will, dass man mit einem solchen Prädikat gedankenlos umgehe, hier wie stets nur auf die Ehre des Vaters bedacht. Übrigens würde niemand bei der Anrede *רַבִּי טָבָא* an sittliche Güte gedacht haben. „Gütiger Meister“ muss übersetzt werden. Die Ablehnung der Bezeichnung hat darum auch nicht den Sinn, dass nur Gott sittlich vollkommen sei, wie man es allgemein versteht, sondern dass Er allein die Güte in Person ist. Wenn Ps. 25, 8; 34, 9; 135, 3 hervorgehoben wird, dass Gott *טוֹב* sei, so bedeutet das stets sein gütiges Wesen. In diesem Sinne wird auch in der jüdischen Litteratur *טוֹב* von Gott gebraucht. Bei Empfang guter Nachricht wird Ber. IX 2 die Benediktion vorgeschrieben: *בָּרוּךְ הַטוֹב וְהַמְטִיב* „Gepriesen sei der Gütige und Wohlthätige!“ Von Schimeon ben Chalaphta (um 200 n. Chr.) haben wir den an Lk. 18, 1—8 erinnernden Ausspruch:² *הַצִּיפָא נִצַּח לְכַשִּׁיפָא וְכָל שָׁכֵן לְטוֹבוֹ שְׁלֹעָלָם* „der Freche besiegt den Schlimmen, um wieviel mehr den Allgütigen!“ — weshalb es nämlich als begründet gelten müsse, dass nach Jon. 3, 8 die Niniviten Gott laut um Gnade bitten sollen. Nach Vaj.R. 6 hat Bar Telamjon in der Synagoge geschworen „bei dem gütigen Herrn dieses Hauses“ (*מְרִיָּה דְּהָרִין*). Auch in Palmyra war *טָבָא וְרַחֲמָנָא* „der Gütige und Barmherzige“ ein übliches Prädikat Gottes, s. de Vogüé 75. 77. Ist Jesu Wort so zu verstehen, so fehlt jede Veranlassung zu fragen, in welchem Sinne Jesus Sündlosigkeit von sich ablehne, oder eine derartige Verbindung zwischen der Anrede und dem

¹ Mt. 19, 16ff. liegt eine Veränderung des für bedenklich gehaltenen ursprünglichen Wortlauts vor, kein blosser Übersetzungsfehler.

² Pesikt. 161^a, j. Taan. 65^b (hier minder gut *כָּל שָׁכֵן לְטוֹבוֹ* „der Freche überwindet den Redlichen, wieviel mehr die Güte der Welt“), vgl. Bacher, Ag. d. Tann. II 535.

Anliegen des Schriftgelehrten herzustellen, als erwarte er von dem „Guten“ Belehrung über das „Gute“.¹

Eine Mehrheit redet Jesus mit διδάσκαλε an Mk. 4, 38; 9, 38; 10, 35; 12, 14 (Mt. 22, 16, Lk. 20, 21); 12, 19 (Mt. 22, 24, Lk. 20, 28). Dies würde רבנא (רבן) voraussetzen lassen, obwohl in solchen Fällen stets zu sagen ist, dass ein aramäischer Schriftsteller wohl so schreiben würde, während natürlich in der geschichtlichen Wirklichkeit der Redner einer Mehrheit sehr wohl רבי sagen konnte. Die Peschita, welche, wie meist auch das Evang. Hierosol., διδάσκαλε mit מלפנא übersetzt, רב aber für διδάσκαλος nur anwendet, wo Pronominalsuffixe hinzuzufügen waren, hat für das lukanische ἐπιστάτα stets רב mit Suffix gesetzt, und zwar Lk. 5, 5; 9, 33 רבי „mein Meister“; 8, 24. 45; 9, 49; 17, 13 רבן „unser Meister“. Dieses רבנא (רבן) ist auch für das blosse ὁ διδάσκαλος in der Rede von Jesu vorzusetzen Mk. 5, 35 (Lk. 8, 49); 14, 14 (Mt. 26, 18, Lk. 22, 11). Auf רבכון geht zurück ὁ διδάσκαλος ὑμῶν Mt. 9, 11; 17, 24; 23, 8.²

In dem Satze: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον Mt. 10, 24 (Lk. 6, 40) ist τὸν διδάσκαλον mit der Peschita auf רבא „sein Meister“ zurückzuführen.

Jesus verbietet Mt. 23, 8—10 seinen Jüngern, sich ἀββεί, πατήρ oder καθηγητής bezeichnen zu lassen. Das erstere und letztere könne nur von ihm gelten, Vater aber sei nur Gott. Da wird vorausgesetzt, dass Anrede mit πάτερ und καθηγητά üblich war.

Was πάτερ anlangt, so ist das entsprechende אבא aus der jüdischen Litteratur hauptsächlich als Prädikat bestimmter Personen bekannt, sodass es wie ein Bestandteil ihres Namens erscheint.³ Abba Chilkijja (um 50 n. Chr.), Abba Scha'ul, Abba Jose ben Dosithaj (um 150), Abba Eleazar ben Gamla (um 200), Abba Mari (um 320) waren so bezeichnete Palästinenser. Als Anrede an Lehrer kommt אבא nicht vor. Das Prophetentargum hat sogar die respektvolle Anrede אבי 2 Kön. 2, 12; 5, 13; 6, 21; 13, 14, welche dort Elia und Elisa gilt, beseitigt und durch רבי ersetzt, wenn Israeliten reden, durch מרי, wenn ein Heide redet

¹ So A. Seeberg in „Abhandlungen Alex. v. Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag“ (1898) 159.

² Bei diesen Stellen hat Evang. Hierosol. מלפניכון, Pesch. רבכון.

³ Es ist nicht zu verwechseln mit dem Eigennamen Abba, der aus Abijja entstanden sein wird, s. Gramm. d. jüd. pal. Aram. 142.

(dies 2 Kön. 5, 13). Dieses auffallende Verfahren kann damit zusammenhängen, dass Anrede mit אָפֿא dem Targumisten völlig unbekannt war. Vielleicht ist aber auch b. Ber. 16^b zu vergleichen, wo nach dem Zusammenhang die Vorschrift einer Barajta, nur Abraham, Isaak und Jakob „Väter“ (אָבוט) zu nennen, verstanden wurde, als sei dadurch untersagt, irgend jemand mit אָפֿא zu bezeichnen. In Wirklichkeit besagt diese Barajta nur, dass nur jene drei den Ehrennamen von Erzv Vätern Israels tragen sollen, und eine zweite ebenda angezogene Barajta, welche sich mit jener auch Semach. I 12. 13 findet, schreibt vor, dass nur Sklaven nicht אָפֿא genannt werden sollen, obwohl man dies im Hause des Gamaliel's II that.¹ Aus der zweiten Barajta erhellt aber, dass bei Freien das Prädikat אָפֿא berechtigt war. Es wird also auch üblich gewesen sein. Möglich ist nur, dass es weniger ein Anredewort, als eine ehrende Bezeichnung war, welche zum Namen hinzugefügt wurde. Bei Onkelos wird das nach Gen. 41, 43 vor Joseph ausgerufene אָפֿא לְמֶלֶךָ als „Vater des Königs“ verstanden. אָבוט הָעוֹלָם „die Väter der Welt“ werden die Weisen der alten Zeit genannt Eduj. I 4, j. Schek. 47^b, s. auch Sir. 44, 1 (hebr.)

Für αθηγητής Mt. 23, 10 haben Delitzsch und Salkinson מוֹרֶה, was aber nach dem oben Mitgeteilten unbrauchbar. Auch das wörtlich übersetzte מְבַרְנָא „Führer“ der Syrer ist unwendbar. Da αθηγητής hier in dem Sinne von „Lehrer“ stehen wird, ist es nur eine griechische Variante zu διδάσκαλος. Dann ist V. 10 nur eine andere Recension von V. 8, und ein besonderes aramäisches Äquivalent braucht zu αθηγητής nicht gesucht zu werden.

Das von Markus 10, 51 gebrauchte παῖσονί (s. S. 267), welches sich auch Joh. 20, 16 findet, kann sich nach dem S. 275 Gesagten von der Anrede רַבִּי nicht wesentlich unterschieden haben, weshalb es Johannes richtig mit διδάσκαλε interpretiert. Ausserdem ergibt der Zusammenhang bei Johannes, dass Maria mit dieser Anrede das alte Verhältnis zum „Meister“ wieder aufnehmen will, was Jesus ablehnt, während er den Ruf des Thomas מָרִי מִנְחֵלֵי² (20, 28) billigt.

¹ Auch j. Nidd. 49^b wird erzählt, dass man im Hause Gamaliel's die Sklaven genannt habe אָפֿא טָבִי „Vater Tabi“, die Sklavinnen אָפֿא טָבִיתָא „Mutter Tabita“.

² So auch Evang. Hierosol., vgl. oben S. 147.

In der zuletzt erwähnten Erzählung des Johannesevangeliums ist die wichtige Thatsache praefiguriert, dass die Urgemeinde den zum Throne Gottes erhöhten Jesus niemals „unsern Lehrer“ zu nennen wagte. Die Bezeichnung רַבִּי, רַבֵּנָא, welche das Verhältnis des Schülers zum Lehrer voraussetzte, verschwand aus dem Gebrauch, und nur die Bezeichnung מָרָא, מַרְנָא, worin der Knecht dem Herrn gegenübersteht,¹ blieb übrig.

¹ S. Mt. 10, 24. 25, wo δοῦλος und κύριος, μαθητής und διδάσκαλος einander entsprechen.

ANHANG

A. Das Vaterunser.

Einleitendes.

Obwohl das Vaterunser in der ersten Christenheit in einer längeren und einer kürzeren Gestalt vorhanden war, die auf ungleiche Tradition in verschiedenen Kreisen hinweisen, bleibt es doch einzigartig als ein von Jesus für den Gebrauch seiner Jünger geformtes Gebet, gleichviel ob man es als Mustergebet betrachtet, wie es sicher Jesus gemeint hat, oder als normatives Gebetsformular, als welches es Apostellehre VIII 3 gilt, wenn täglich dreimalige Sprechung vorgeschrieben wird, dies gewiß in Anlehnung an jüdischen Gebrauch (s. weiter unten). Sein Wortlaut ist darum in jedem Falle außerordentlich beachtenswert und deshalb die Frage nach seiner sprachlichen Urform und nach seinem formellen und inhaltlichen Verhältnis zu verwandten Gebetsformeln seiner jüdischen Umwelt brennend. Nach Lk. 11, 1 soll das von Jesu Jüngern erbetene Gebet sie von den Johannesjüngern unterscheiden, bei denen also eine entsprechende Sitte vorausgesetzt wird. Obwohl Johannesjünger und Essener durchaus zu scheiden sind, läßt sich erwähnen, daß bei den letzteren das Morgengebet und die Mahlgebete mittags und abends ebenfalls dreimaliges Gebet ergeben¹. Auffallend ist, daß nach Mt. 6, 7f. Jesus dem wortreichen Gebete der *ἔθνηκοί* das kurze des Gotteskindes entgegensetzen wollte. Man fragt, wieso das Vorbild der Nichtjuden, wenn es auch deren in Galiläa gab, als gefährlich betrachtet werden konnte, zumal bei Jesus irgendwelche Rücksichtnahme auf heidnische gottesdienstliche Sitten sonst nicht erkennbar ist, so wenig, daß Götzendienst überhaupt nicht erwähnt wird. Das schließt aber nicht aus, daß Jesus die Nichtjuden als abschreckendes Beispiel benutzt, dem die Kinder des wahren Gottes nicht werden folgen wollen. Für die Lesart *ἔθνηκοί* wäre im jüdischen Aramäisch *benē 'amemaijā* oder bloßes *'amemaijā* das Entsprechende. Für das erstere s. *bar 'amemīn* Onk. 5. M. 29, 21 (Jer. I *bar 'amemē*), *bar 'amemaijā* Koh. R. 7, 23 (109^a), für das letztere s. *'amam* Ech. R. 1, 1 (22^a). Die Bedeutung „Nichtjude, Heide“ steht dafür fest, obwohl das Wort *'am*

¹ *Josephus, Bell. Jud. II 8, 5.*

wie das entsprechende *gōj* ursprünglich nur „Volk“ heißt. Daneben käme *armājē* „Aramäer“¹ in Frage, das schlechtweg für „Nichtjuden“ gebraucht wird, so Onk. 3. M. 25, 47, Targ. Klgl. 5, 11, j. Schebi. 35^b, Sanh. 21^b, Ab. z. 41^c, Ned. 38^d, Ber. R. 63 (132^b). Nicht anders ist im Christl. Palästinischen Mt. 6, 7 *benē mīnaijā* gemeint,² obwohl bei den Juden *mīn* die übliche Bezeichnung des jüdischen Sektirers war. Das Evangeliarium zeigt auch hier seine Unabhängigkeit von jüdischer Sprechweise und macht judenchristliche Herkunft unwahrscheinlich.

Es ist eigentümlich, daß der Syrer für *ἐθνικοί* Mt. 6, 7 wie 10, 5; 18, 17 *hanphē* setzt, das an sich nur „Gottlose“ bedeutet, aber von den LXX Hi. 34, 30; 36, 13 durch *ὕποκριτής* „Heuchler“ wiedergegeben wird, und das der jüdische Gebrauch³ auf Juden anwendet, welche heimliche Gesetzesübertreter sind. Das hebr. Zeitwort *hehenēph* bedeutet zweifellos ein „Schmeicheln durch Vorspiegelung falscher Tatsachen“, also ein „Heucheln“. Aramäisches⁴ *hannēph* und *aḥanēph* ist nur aus dem babylonischen Talmud erweisbar, wird aber auch in Palästina vorgekommen sein, weshalb Delitzsch und Salkinson mit Recht Mt. 6, 2 *hā-hanēphīm* anwenden und aramäisch *hanīphaijā*⁵ oder *hanphaijā* vorausgesetzt werden kann. Der Syrer hat Mt. 6, 2 *nāsbaj bappē*, was im Curetonischen Text, vgl. Apostellehre VIII 2, auch in V. 7 eingewandert ist. Christl.-palästinisch wird *šaḥrājē* „Betrüger“ angewandt, und damit der Sinn verstärkt. Im jüdisch pal. Aramäisch würde man *rammājē* in der gleichen Bedeutung anwenden⁶.

Die syrischen Übersetzer haben es wohl nicht angebracht gefunden, den nationalen Charakter der *ἐθνικοί* zu betonen, weil sie selbst Nichtjuden waren. Daher ihre ausweichende Wiedergabe. Nun findet sich Lk. 11, 2 Codex D in einer aus Mt. 6, 7 stammenden Einschaltung die Lesart *λοιποί*⁷. Das kann eine Rücksichtnahme darauf sein, daß vorher die Johannesjünger genannt waren, die doch Juden sind, während Blass meinte, Lukas habe in Palästina

¹ Doch wird der wirkliche Syrer als *arammā'ā* Onk. 5. Nr. 25, 5 vom Heiden unterschieden. Vielleicht ist *armājē* ein verkapptes *rōmājē* „Römer“.

² S. Schulthess, *Lexicon Syropalaeatinum*, s. v.

³ Tos. Jom. V 12, b. Jom. 86^b.

⁴ j. Ber. 11^c, Meg. 74^c, Ab. z. 39^b. Doch gibt es b. Sot. 22^b auch hebr. *sebu'in* „Gefärbte“ für „Heuchler“.

⁵ Vgl. Targ. Jes. 9, 16 *hanīphīn* (*hānīphīn*) für hebr. *hānēph*.

⁶ S. Ber. R. 63 (131^b), 70 (153^a), vgl. j. Ber. 4^c, Bab. mez. II 7.

⁷ S. Blass, *Ev. sec. Lucam, secundum formam—Romanam*, S. XLI f. 51, *Chasc, The Syro-Latin Text of the Gospels*, S. 92, Nestle, *Supplementum*, S. 34.

aus Rücksicht auf die Johannesjünger das tadelnde Wort weggelassen, in Rom aber es wiederum eingefügt. Es könnte aber auch damit zusammenhängen, daß man in *ἐθνικοί* nur einen Hinweis auf unfrommen allgemeinen Brauch sehen wollte, ohne Betonung, daß er den Nichtjuden ausschließlich eigen sei. Nestles Versuch, sowohl *λοιποί* als *ἐθνικοί* auf *habērīm* „Genossen“ (des Pharisäer-vereins) zurückzuführen¹, befriedigt nicht, weil nicht zu verstehen ist, wie man von den *habērīm* auf die *ἐθνικοί* kam. Nach Schlatter² nennt Jesus zwar die Heiden, meint aber in Wirklichkeit das maßlose Gebet der jüdischen frommen Sitte, also auch der Synagoge, welches nicht höher stehe als das Geplapper jener. Näher läge, daß die *ἐθνικοί* in Wirklichkeit die *‘amemē de-’ar’ā*³, hebr. *‘ammē hā-’āreṣ*⁴, meinen. Damit bezeichnete man die im Gesetz Ungebildeten, deren Handeln dementsprechend ist, und stellte sie damit den nichtjüdischen „Landesbewohnern“ gleich, welche unter diesem Namen Neh. 10, 31f., Esr. 10, 2. 11 als solche erscheinen, mit denen die Juden sich durch Ehe nicht vermischen sollten. Aber es spricht gegen die Zurückführung der *ἐθνικοί* auf diese „Landleute“, daß die der Benennung zu Grunde liegende Scheidung der genauen Befolger des Gesetzesbuchstabens, wie es die Pharisäer sind⁵, und der davon unabhängigen Volksmenge, welche nicht „fromm“ sein kann⁶, bei Jesus einen anderen Charakter hat und daß er sich nicht auf die Seite der ersteren stellt, bei denen er die Hauptsache des Gottesgehorsams vermißt (Mt. 5, 20; 6, 1 ff.; 23, 1 ff., Mk. 12, 28 ff., Lk. 11, 39 ff.; 20, 45 ff.). So wird es dabei bleiben müssen, daß die *ἐθνικοί* in Mt. 6, 7 ebenso wie Mt. 5, 47; 6, 32 Heiden sind. Ihr wortreiches und formloses Gebet sollen seine Jünger nicht nachahmen, woraus man schließen kann, daß er dem Beten der Pharisäer seiner Zeit diesen Fehler nicht vorwarf. Der Sinn des *βατταλογεῖν* wird durch *πολυλογία* zweifellos. Das palästinische Aramäisch hat in *patpēt* das richtige Äquivalent. *dimephatpēt šākhē* „Wer plappert, wird durstig“, lautet ein Sprichwort⁷. Peschito und Cureton brauchen das dem Syrischen eigene

¹ *Philologia sacra*, S. 27 ff.

² Der Evangelist Matthäus, S. 206.

³ Vgl. *had ‘am da-’arā* Ber. R. 78 (168b), *‘ammā de-’ar’ā* Targ. Hsl. 6, 5, für die „Völker der Erde“ *‘amemē ar’ā* 5. M. 28, 10 Onk. Jer. I.

⁴ Teh. X 1.

⁵ Vgl. Chag. II 7, wo *‘am hā-’āres* und *perūšīn* einander gegenüberstehen.

⁶ Ab. II 5.

⁷ Ber. R. 98 (213a). Auch Delitzsch hat Mt. 6, 7 hebr. *pitpēt* angewandt, während Salkinson, um biblisch zu sein, nach 3. M. 5, 4 *tebatte’ū bisephātajim* übersetzt, obwohl dies ein unbesonnenes Reden bedeutet.

paḳḳēḳ, während das Paläst. Evangeliarium mit: *lā tēmerūn millīn baṭṭālīn*, „Sagt nicht leere Worte“ eine Umschreibung anwendet. *keditešallōn lā tehewōn mephaṭpeṭīn ke'amemaījā*, würde am ehesten Mt. 6, 7 a entsprechen.

Schon Pred. 5, 1 werden für das Gebet „wenig Worte“ gefordert, weil Gott im Himmel wohnt und es sich für den Menschen auf Erden nicht anders ziemt. Auch Sir. 7, 14 will, daß man „im Gebet nicht Rede wiederhole“ (*al tēšan dābār bat-tephillā*), nach dem Zusammenhang, weil es sich nicht schickt, vor Gott zu plaudern, als ob man mit seinesgleichen zu tun hätte. Jesu Gesichtspunkt ist ein anderer. „Euer Vater weiß, wessen ihr bedürftet, ehe ihr ihn bittet“, aram. *abūkhōn jāda' mā detištarkhūn 'ad delā šē'eltūnēh*. Das Gebet ist nur die Aussprache des Gott wohlbekannten Bedürfnisses, weil er will, daß der Mensch es ihm vorlege. Etwas ganz anderes ist es, wenn Ab. II 13, Ber. IV 4 davor gewarnt wird, das Gebet nur als „festgesetzte Pflicht“ (*ḳéba'*), nicht als von Herzen kommendes „Flehen“ (*tahanūnīm*) zu verrichten. Da ist eine feststehende Gebetsordnung Voraussetzung, an die bei Jesus grade nicht gedacht ist. Er muß in seiner Umgebung keine Veranlassung gefunden haben, sich mit einer solchen auseinanderzusetzen, und es könnte sein, daß viele galiläische Synagogen den Pharisäern als „Synagogen der 'Landleute'“ gegolten hätten, die Ab. III 11 als vorhanden gelten.

Bei den gesetzestreuen Juden des zweiten Jahrhunderts bedeutet das Gebet der achtzehn Benediktionen, schlechtweg *šēmōnē 'esrē* „Achtzehn“ genannt¹, eine wichtige Parallele zum Vaterunser, weil es das regelmäßige Gebet auch des Einzelnen, nicht nur der Gemeinde, bestimmen will. Wir kennen es in einer palästinischen und babylonischen Rezension aus späterer Zeit². Nach Meir ist es täglich dreimal zu sprechen³. Berufung geschieht dabei mit Recht auf Daniels täglich dreimaliges Gebet (Dan. 6, 11), mit Unrecht auf Ps. 55, 18, wo die abends, morgens und mittags

¹ S. dazu Billerbeck, Kommentar z. N. T. IV I, S. 208 ff., *Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst², S. 27 ff., 515 f., Kohler, *The Origin and Composition of the eighteen benedictions*, Hebr. Union College Annual I, S. 387 ff.

² Dalman, *Messianische Texte*, S. 19 ff. Die Rezension im Siddur Sa'adja's stimmt mit der palästinischen überein, s. *Landshuth*, 'Ammude ha-'Aboda, S. 287 f., *Bondī*, Der Siddur des R. Saadja Gaon, S. 13 f., *Mann*, Hebr. Un. Coll. Annual II, S. 295 ff. (Genizafragmente), *Elbogen*, Der jüd. Gottesdienst², S. 517 f.

³ Tos. Ber. VII 24, j. Ber. 14^d, Midr. Teh. 17, 1; 55, 18, Midr. Schemuel 31, 4, Jalk. Machiri zu Ps. 55, 18, Midr. Tanch., Jithro (Ausg. Venedig 1545, 35^d, Ausg. Amsterdam 1733, 25^c, nicht in Ausg. *Buber*), vgl. Deb. R. 2 (7^a), b. Ber. 31^a.

ausgesprochene Klage nur zu besagen braucht, daß sie nie schweigt. Auch Ps. 88, 14 will das Gebet am Morgen nur betonen, daß der Tag sogleich damit begonnen wird, ohne daß eine Sitte dahinter liegen muß, wie Abba es meint¹, der einen Engel am Morgen alle Gebete der jüdischen Gemeinden des Vortages in einen Kranz verwandeln läßt, den er auf Gottes Haupt setzt. Ein altes Zeugnis für dreimalig tägliches Gebet enthält der Slavonische Henoch (21, 4)². Für das jüdische Recht stand wegen der Parallelität zu den täglichen Opfern nur die Pflicht des Morgen- und Nachmittagsgebets fest, während das Nachtgebet einen Sondercharakter hatte³. Josephus redet mit Bezugnahme auf 5. M. 6, 4ff. von der Pflicht aller, täglich morgens und beim Schlafengehen Gott seine Gaben bei der Erlösung aus Ägypten zu bezeugen⁴, denkt aber dabei gewiß an die Rezitation des Bekenntnisses zu Gott im Schema⁵, welche 5. M. 6, 7 an die Zeiten des Schlafengehens und des Aufstehens, oder, wie Targum Jeruschalmi I es formuliert, an „den Abend nahe eurem Schlafenlegen“ und „den Morgen nahe euerm Aufstehen“, geknüpft wurde⁶, eine Sitte, die im Tempel auch die Priester übten, nicht ohne mit der Rezitation der Sprüche aus 5. M. 6, 4—9; 11, 13—21, 4. M. 15, 37—41 Benediktionen zu verbinden⁷, wie es auch jeder Israelit tat⁸.

Die Mischna betrachtet das Achtzehngebet als eine feststehende Größe und erwähnt die Achtzehnzahl der Bestandteile⁹. Die Zahl achtzehn hat man u. a. durch die achtzehn Gottesnamen in Ps. 29⁹ oder im Schema⁵ und den dazu gehörenden Schriftabschnitten¹⁰ erklären wollen, auch eine Beziehung zu den achtzehn Wirbeln des Rückgrats¹¹ hergestellt¹². Sie dürfte eher damit zusammenhängen, daß achtzehn als eine Vollzahl galt. Das Heiratsalter (Ab. V 21,

¹ Midr. Teh. zu Ps. 19, 3; 88, 14.

² S. Morfill-Charles, *The Book of the Secrets of Henoch*, S. 68.

³ j. Ber. 7^c, b. Ber. 27^b, vgl. Dalman, *Arbeit und Sitte* I, S. 610f. 617. 619. 627f.

⁴ Antt. IV 8, 13.

⁵ Vgl. Ber. I 1f. *Elbogen*, *Der jüd. Gottesdienst*², S. 16ff., *Billerbeck*, *Kommentar* IV 1, S. 189ff.

⁶ Tam. VI 1.

⁷ Ber. I 2.

⁸ Ber. IV 3, Taan. II 2, vgl. Tos. Ber. III 25, Siphre, Deut. 343(142^b), Midr. Tann. zu 5. M. 33, 2 (S. 209).

⁹ j. Ber. 8^a, Taan. 65^c.

¹⁰ Bem. R. 2 (4^b).

¹¹ Ohal. I 8.

¹² Vajj. R. 1 (3^a), j. Ber. 8^a.

vgl. Nidd. V 9), die Höchstzahl der Frauen eines Königs (Sanh. II 4, vgl. 2. Chr. 11, 21), das Mindestmaß der Geißelhiebe (Makk. III 11), der Monate der Säugezeit (Gitt. VII 5) beträgt achtzehn. Auch im Alten Testament spielt die Zahl achtzehn bei Jahresangaben eine bedeutsame Rolle (s. z. B. Ri. 3, 14; 10, 8; 1. Kön. 15, 1; 2. Kön. 3, 1; 22, 3; 24, 8). Zu den achtzehn Salomopsalmen der Apokryphen und den achtzehn Verordnungen im Söller Chananjas (Sabb. I 4) paßt die Anordnung eines achtzehnteiligen Gebets zu Jabne unter der Leitung von Gamliel II¹. Sie gehörte zu den Maßnahmen, durch welche das pharisäische Judentum nach der Zerstörung des Tempels seinen Charakter feststellen und vor dem Untergang schützen wollte. Da das gegen die Irrgläubigen (*mīnīm*) gerichtete Gebet dabei eine Rolle spielte², wäre möglich, daß der Gegensatz gegen die Christen und ihr Vaterunser dabei auch wirksam gewesen ist. Begreiflicher Weise bestand später das Interesse, das Gebet bis in die Zeit Esras hinauf und damit in den Bereich der letzten Propheten zu rücken³, was dann bedeutete, daß es die Autorität göttlicher Inspiration hinter sich habe. Als eine Neuerung betrachtete man das Gebet gegen die Minim⁴, das nach einigen Textzeugen sie geradezu *nōṣerīm* „Nazarener“ nannte.⁵ Da in der Nachbarschaft der Schwester Gamliels ein „Philosoph“ wohnte, der gegen das Gesetz das „Evangelium“ ins Feld führte⁶, fehlte es an Veranlassung dazu nicht. Von alten Christen wurde auch das Gebet als gegen sie gerichtet empfunden⁷, obwohl es zunächst nur den Judenchristen galt⁸. War dies Gebet neu, so könnte

¹ Ber. IV 3, j. Ber. 8^a, b. Ber. 28^b, Meg. 17^b.

² j. Ber. 8^a.

³ j. Ber. 4^d, b. Meg. 17^b mit verschiedenen Angaben über die Zusammensetzung der damaligen Volksleitung, s. auch j. Meg. 70^d, b. Ber. 33^a, Siphre, Deut. 343 (142^b), Midr. Teh. 17, 1, Midr. Schemuel 31, 4, Midr. Tanch., Mikḳēš 11, und Bloch, Scha'are Torath ha-Taḳkanoth I, S. 181 ff.

⁴ j. Ber. 8^a; vgl. 9^c, b. Ber. 28^b.

⁵ S. Dalman, Messian. Texte, S. 20. Maimonides hat in Mischne Tora, Ausg. Venedig 1524, die den Judenchristen geltende Lesart *mešummādīm* und *minīm*, Ausg. Amsterdam 1707 aus Zensurrücksicht *mašīnim* und *apīkōrōsīm*. Sa'adja hatte in seinem Siddur *mešummādīm*, s. Bondi, Siddur des R. Saadia, S. 13.

⁶ So b. Sabb. 116^af. nach dem ursprünglichen Text, vgl. Dalman, Was sagt der Talmud über Jesum, S. 15 und meine „Ergänzungen“ zu Jesus-Jeschua, S. 52. Spätere Texte haben für *'āwōn gillājōn* aus Zensurrücksicht *ōrājetā aḥarītī* „ein anderes Gesetz“.

⁷ Justin, *Dial. c. Tryph.* 16, Hieron. zu Jes. 52, 5, Epiphani., *Adv. haer.* I 2.

⁸ Graetz, Gesch. d. Juden IV, S. 435, betont, daß es auf die Heidenchristen keine Anwendung finde, wohl im Sinne des Herausgebers des Siddur

dasselbe gelten von den Bitten um Erlösung (Nr. 7),¹ um Sammlung des exilierten Volkes (Nr. 10), die Erbauung von Jerusalem (Nr. 14), die Wiederherstellung eigener Gerichtsbarkeit (Nr. 11), das Wohnen Gottes in Zion² (Nr. 16 der pal. Rezension, Nr. 17 der babyl. Rezension), und wohl auch die Wiederherstellung des davidischen Königtums (in Nr. 14 pal., als besondere Bitte Nr. 15 babyl.³), obwohl wir in Salomops. 17, 21 ff. messianische Bitten haben, die wohl vor die Zeit Jesu gehören. Striche man alle diese Bitten, so bliebe ein zwölfteiliges Gebet übrig, das man sich in der Zeit des Tempels denken könnte. *Elbogen*⁴ vermutet ein sieben teiliges Bittgebet mit den Bitten IV—VI, VIII, IX, XIV, XVI nach babyl. Rezension als die älteste Form des täglichen Gebetes, und findet in dem Gebet des hebräischen Textes des Siraciden (hinter 51, 12) einen Beweis für sein hohes Alter. Aber, obwohl auch *Smend* in seinem Kommentar die Echtheit dieses Stückes, das im griechischen und syrischen Texte fehlt, annimmt, wird es als späterer Einschub gelten müssen, wenn da mit Anspielung an das Achtzehn gebet eine vierzehnteilige Benediktion Gott preist als den Erlöser Israels, den Sammler seiner Zerstreuten, den Erbauer seiner Stadt und seines Tempels und den Wiederhersteller des davidischen Königtums. Aber es bleibt eine Tatsache, daß der Siracide in seinem Gebet 33, 1—13^a; 36, 16—22 (nach Ausg. *Smend*) um den Untergang der Bedränger Israels, die Sammlung der Stämme Jakobs, Erbarmung über Jerusalem und Verherrlichung des Tempels bittet, daß auch Tob. 14, 5 von einem endgültigen Aufbau Jerusa-

Sulzbach 1799, wonach die Christen nicht Götzendiener seien und nur der Sitte ihrer Väter folgen.

¹ Nach *Fiebig*, Vaterunser, S. 43f., soll dies Gebet aus der Fastenliturgie stammen, bei der ein zu einem Siebengebet zusammengeschrunpftes Achtzehn gebet wiederholt worden sei. Aber nach Taan. II 2—4, Tos. Taan. I 9f. sollte man bei öffentlichen Fasten sprechen: 1. das ganze Achtzehn gebet, 2. sechs Einschaltungen mit besonderen Benediktionen, zu denen, wie es scheint, die Erlösungsbenediktion des Achtzehn gebets, nach welcher die Einschaltung folgen sollte, als siebente hinzugerechnet ist. Daß sie ursprünglich dem Achtzehn gebet nicht angehört habe, geht daraus nicht hervor. Sie wird nur als Einleitung für die besonderen Fastenbitten benutzt und also der erbetene Regen als „Erlösung“ betrachtet. Vgl. Maimonides, Hilkh. Ta'anijoth IV 5—14.

² Von *Fiebig*, Vaterunser, S. 43, mit Unrecht in die Zeit des Tempeldienstes gesetzt, da Gott gebeten wird, er möge in Zion Wohnung nehmen.

³ Bei *Fiebig*, a. a. O., S. 40, ohne Begründung in die pal. Rezension eingefügt.

⁴ Der jüdische Gottesdienst², S. 32. 29.

lems und des Tempels nach der Rückkehr Israels aus einer Gefangenschaft, die nicht die babylonische ist, redet. *Kohler*¹ hat deshalb den Versuch gemacht, den ganzen Inhalt, wenn auch nicht immer die Form, des Achtzehngebets mit Ausnahme der Worte, welche die Zerstörung des Tempels voraussetzen, für die makkabäische Zeit als vorhanden zu erweisen, und außerdem in den Apostolischen Konstitutionen VII 33—38 auf verwandte Gebete aufmerksam gemacht, welche jüdischen Ursprungs sein müßten und von den Essenern hergeleitet werden könnten. Damit wäre die jüdische Annahme (S. 288) sehr alter Entstehung des Achtzehngebets, wenn auch nicht ganz in der heutigen Form, nach *Kohler* immerhin mehr in der Gestalt der babylonischen Rezension, gerechtfertigt. Aber freilich nur eine Möglichkeit, nicht notwendige Tatsächlichkeit, ist erweisbar. Als im Tempel üblich wird von der Mischna² ein achtteiliges Gebet erwähnt, dessen Benediktionen dem Gesetz, dem Tempeldienst, dem Dank, der Sündenvergebung, dem Heiligtum, Israel, den Priestern und dem „Rest des Gebetes“ gelten. Eine sichere Verbindung mit dem Achtzehngebet läßt sich nicht herstellen. Wenn man die den Priestern geltende Benediktion ausschaltet, bliebe für den allgemeinen Gebrauch ein siebenteiliges Gebet üblich. Für Neujahr und Jubeljahranfang wird ein achtteiliges Gebet vorgeschrieben³, das aus den drei ersten und den drei letzten Benediktionen des Achtzehngebetes und einer dreifachen Einschaltung besteht, von der aber der erste Teil mit einer anderen Benediktion verbunden wird, so daß nur acht Teile übrigbleiben. Als ein sechsteiliges Urgebet vermutete *Zunz*⁴ die das Bittgebet einschließenden Benediktionen am Anfang und Schluß des Achtzehngebets, deren Sprache zu der Zeit des Hohenpriesters Simon passe. Ein sieben teiliges Gebet war insofern später eine Tatsache, als man an Sabbaten und Festtagen zwischen die je drei Benediktionen an Anfang und Schluß statt der zwölf Bittgebete nur die Bitte um Heiligung des Sabbats bzw. Festtages einschaltete⁵. *Klein*⁶ behauptet, man habe nach Ps. 119, 164 sieben Eulogien für den Tag festgesetzt und vor der Zerstörung des Tempels nur Birkath Scheba⁶, das „Siebengebet“, gekannt. Aber diese Bezeichnung wird nirgends berichtet. Man hat den siebenmaligen Lobpreis Gottes von Ps.

¹ *Hebr. Un. Coll. Annual* I, S. 387 f.

² *Sot* VII 7.

³ *R. h. S.* III 5, IV 5.

⁴ *Gottesdienstliche Vorträge*, S. 380.

⁵ *Tos. Ber.* III 12, vgl. *R. h. S.* IV 11, *Elbogen*, a. a. O.², S. 109f. 530.

⁶ Der älteste christl. Katechismus, S. 257.

119, 164 auf die zusammengerechnet sieben Benediktionen von dem Schema¹ des Morgens und Abends², oder auf das zweimalige Schema³, das dreimalige Gebet und das zweimalige Tischgebet jedes Tages², oder auf sieben täglich geübte Gebote³ bezogen. Richtiger wird Kimchi die Psalmstelle von vielfältigem täglichem Lobpreis verstehen, zu welchem Gottes Taten den Anlaß geben, wie 3. M. 26, 18 von siebenfältiger Züchtigung, Spr. 24, 16 von siebenmaligem Fall des Gerechten geredet wird. Die Bedeutung der Siebenzahl in rituellen Dingen zeigen die sieben Tage der Woche (1. M. 2, 2f.), die sieben Lampen des heiligen Leuchters (2. M. 25, 37) und die sieben bzw. vierzehn Opferlämmer an allen Festtagen (3. M. 23, 18; 4. M. 28, 11. 19. 27. 36; 29, 2. 13ff.). Daß diese Zahl für Aufzählungen verschiedenster Art beliebt war, sieht man Schek. VII 6, Naz. IX 4, Nidd. IX 6, Ab. V 7. 8, Ab. deR. N. 37. 38. War das Vaterunser ursprünglich als Siebengebet gedacht, wie es bei Matthäus erscheint, so ist es die Vollzahl sieben, die zugrunde liegt. Aber auch die Fünffzahl bei Lukas hat ihr Vorbild an den fünf Büchern des Pentateuch und der Psalmen⁴, den fünf Opfertieren bei der Altarweihe (4. M. 7, 17ff.), den fünf Sekeln zur Lösung der Erstgeborenen (4. M. 3, 47; 18, 16), den Aufzählungen Pes. VII 4, Ed. II 10, Kel. XXVII 1, Ab. VI 10, Ab. deR. N. 39. Ein Achtzehngebet bedeutete das im 3. Jahrh. von Schemuel in Babylonien formulierte Habinenu⁵, das aber doch nur das Bittgebet der zwölf mittleren Teile des älteren Achtzehngebetes auf eine kürzere Form bringen wollte. Nirgends begegnet man der Ansicht, daß kurzes Gebet das bessere sei, auch Habinenu gilt nur als erlaubt in Zeiten der Gefahr oder der Schwäche. Die Abkürzung wird als gerechtfertigt betrachtet, weil Ber. IV 3 Jehoschua die Ansicht vertritt, daß das tägliche Gebet nur *mē'ēn* „von der Art“⁶ des Achtzehngebetes sein müsse, und Akiba dies nur dann verbietet, wenn einem das Achtzehngebet geläufig ist. In Wirklichkeit ist das Formular des Achtzehngebetes mit jener An-

¹ j. Ber. 3c, Midr. Teh. 6, 1, vgl. Ber. I 4.

² Midr. Teh. zu Ps. 6, 1.

³ Tos. Ber. VII 25, j. Ber. 14d, Jalk. Mach. zu Ps. 119, 164.

⁴ S. Jom. VII 1, j. Meg. 74a, Midr. Mischle zu Spr. 10, 1, b. Kidd. 33a, vgl. Eusebius, *Hist. eccl.* IV 26, VI 25.

⁵ j. Ber. 8a, Taan. 65c, b. Ber. 29a, in palästinischer und babylonischer Rezension s. Messian. Texte, S. 24, *Elbogen*, a. a. O., S. 60.

⁶ Daß dies der Sinn von *mē'ēn* ist, nicht ein Hinweis auf eine Kürzung oder einen Teil (so *Friedländer*, Beiträge zur Gesch. der synagogalen Gebete, S. 29), sieht man Sabb. VII 1, wo von vielen Arbeiten „von der Art“ (hebr. *mē'ēn*) einer der Arbeitsklassen die Rede ist.

sicht nicht als absolut maßgebend bezeichnet, was ja die Folge hat, daß auch unvollkommene Verrichtung durch Unkundige oder in Not Befindliche als Pflichterfüllung gelten darf. Trotzdem wird man nicht sagen dürfen, daß es nur als Mustergebet und nicht als Formular gemeint gewesen sei.

Daß die Sprache des Achtzehngebetes späthebräisch und nicht althebräisch ist, muß als Beweis seiner späten Formulierung gelten, wie schon *Enoch*¹ betont hat. Zugleich ist seine hebräische Gestalt trotz der Tatsache, daß das Gebet in jeder Sprache erlaubt ist², gewiß nicht durch den Glauben veranlaßt, daß die Engel kein Aramäisch verstehen³, sondern sie hängt mit dem Bestreben des rabbinischen Judentums zusammen, die Verbindung mit der religiösen Vergangenheit und Eigenart des israelitischen Volkes aufrecht zu erhalten. Das hebräische Gesetz Moses, welches verpflichtet, die Kinder in seine Satzungen einzuführen (5. M. 6, 7; 11, 19; 32, 46), das den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildet und im täglichen Leben ständiger Beachtung bedarf, nötigt dazu, in seiner Sprache heimisch zu sein, die deshalb schon den Kindern gelehrt werden muß⁴, und führte zu der Behauptung, daß das Aramäische überhaupt kein Recht in Palästina habe⁵. Daneben konnte bei der Betonung des Hebräischen der Wunsch mitwirken, dem vielsprachigen zerstreuten Volke ein Einheitsband zu geben, und die Hoffnung, daß es auch einmal wieder im eigenen Lande gesammelt werde. Jesu Stellungnahme war eine andere, weil nicht die Form des mosaischen Gesetzes, sondern das Wesen des in ihm offenbaren göttlichen Willens das für ihn Bestimmende war. Auch wollte er nicht den öffentlichen Gottesdienst der Synagoge reformieren, an den er niemals die Hand legt, sondern vor allem den Einzelnen in die rechte Stellung zu Gott bringen und deshalb auch seinem Gebet eine Form geben, welche dieser Stellung entspricht. Da war es das Natürliche, daß er dabei nicht die Sprache der Rechtsschule anwandte, auch nicht die Sprache des Gesetzes, welche im Gottesdienst durch aramäische Übersetzung dem ungebildeten Volke verständlich gemacht wurde, sondern die Sprache, in welcher seine Hörer und Schüler aufgewachsen waren und in der er zu ihnen zu

¹ Das Achtzehngebet (1886), S. 22.

² Sot. VII 1, Tos. Sot. VII 7, b. Ber. 40^b, Schebu. 39^a.

³ So Jochanan im 3. Jahrh., b. Sot. 33^a, Sabb. 12^a.

⁴ Siphre, Deut. 46 (83^a), Midr. Tann. zu 5. M. 11, 19 (S. 40), vgl. Jesus-Jeschua, S. 30 ff.

⁵ b. Sot. 49^b, Bab. k. 83^a, vgl. Dalman, Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch², S. 2.

reden pflegte¹. Das kann nur das Aramäische sein, in der Gestalt, wie es in Galiläa lebendig war. Obwohl wir galiläisches Aramäisch nur aus dem palästinischen Talmud und Midrasch kennen, wird nichts Anderes übrig bleiben, als bei der Erörterung des aramäischen Originals des Vaterunser diesen Dialekt zugrunde zu legen. Für die Formenbildung kann ich auf meine Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (2. Aufl. 1905) verweisen, von welcher *Marshall's Manual of the Aramaean Language of the Palestinian Talmud* (1929) auf 29 Seiten einen kurzen Auszug bietet, während *Stevenson* in seiner *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (1924) eine gründlichere Behandlung des von mir gesammelten Stoffes leistet. Der Wortvorrat des galiläischen Aramäisch ist bisher nicht festgestellt worden, da der von meinem Aramäisch-neuhebräischen Wörterbuch (1922) für das targumische Aramäisch gemachte Anfang noch keine Fortsetzung auf anderen dialektischen Gebieten gefunden hat. Darum bleibt nichts Anderes übrig, als durch Hinweis auf Beispiele in der galiläischen Literatur die einzelnen Worte zu belegen. Dasselbe gilt für syntaktische Fragen, für welche nur *Stevenson* einige Beobachtungen aus begrenztem Material gesammelt hat. — Im Folgenden wird nun das Vaterunser unter dem Gesichtspunkt seiner aramäischen Urgestalt besprochen und bei jedem Teile desselben nach dem griechischen Text die christlich-palästinische, syrische und lateinische Übersetzung sowie die von mir vermutete galiläisch-aramäische Urgestalt mitgeteilt. Da wir keine aus der Zeit Jesu stammenden Dokumente des jüdisch-galiläischen Dialekts besitzen, habe ich nicht verfehlt, auch die von anderen jüdisch-palästinischen Dialekten, besonders vom targumischen Aramäisch, sich ergebenden Möglichkeiten zu erwähnen. Schließlich war nicht zu übersehen, wie das Vaterunser sich hebräisch ausnehmen würde. Deshalb wird ebenfalls angegeben, wie es in der 1892 von mir im Auftrage und nach den Anordnungen des 1890 verstorbenen Verfassers herausgegebenen revidierten Ausgabe des Hebräischen Neuen Testaments von *Franz Delitzsch*² erscheint, und der Text der Übersetzung *Salkinson's* nach der 3. Auflage von 1894 beigelegt. Die Auslegung wird künftig das auf diese Weise gesammelte sprachliche Material nicht übersehen dürfen. Auf den Klang der Worte Jesu in ihrer Urform legt die Wissenschaft selbstverständlich keinen Wert.

¹ Vgl. Jesus-Jeschua, S. 17ff., Ergänzungen, S. 3.

² Vgl. dazu meine Mitteilungen Nathanael 1890, S. 136ff., Theol. Literaturblatt 1891, Sp. 289ff., Hebraica 1893, S. 226ff, Jesus-Jeschua, S. 23, Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen IV, S. 9.

Endlich habe ich nicht versäumt, aus alten jüdischen Gebeten Verwandtes heranzuziehen, obwohl ich nicht erweisbar finde, daß sie in der Zeit Jesu in dieser Form vorhanden waren. *Fiebig*¹ möchte zwar vom Kaddisch annehmen, daß es wegen seiner aramäischen Form und der lebhaften Erwartung des Kommens der „Königsherrschaft“ in die Zeit Jesu gehöre, ja vielleicht noch älter sei. Aber beides ist in späterer Zeit ebenfalls vertreten. *Zunz*² hat die alten aramäischen Gebete, mit Einschluß des *jištabbah*, also des Kaddisch, vorsichtigerweise als Überreste des jüdisch-babylonischen Ritus bezeichnet und außerdem gezeigt³, wie aramäische Gebetssprache auch in späterer Zeit vorkommt, ja, daß noch Meir ben Isaak um 1050 in Worms aramäische Gebete komponiert. Die Sehnsucht nach der Königsherrschaft Gottes zeigt sich auch anderwärts (s. u.). Immerhin kann für das Kaddisch angeführt werden, daß eine ihm angehörende Eulogie in dem tannaitischen Midrasch Siphre⁴ erwähnt wird, obwohl sie in Midrasch Tannaim zu 5. M. 32, 3 fehlt. Jose (ben Chalapha) will sie in Jerusalem im Munde Elias gehört haben als von den Juden beim Eintritt in Synagogen und Lehrhäuser gesprochen.⁵ Nach Jischmael⁶ spricht man sie da nach dem Vortrag von Agada. Der Traktat Sopherim, den *Elbogen*⁷ als palästinisch bezeichnet und aus dem 6. Jahrhundert herleitet, während es bisher üblich war, an babylonische Herkunft aus noch späterer Zeit zu denken⁸, teilt zum erstenmal Genaueres über seine Verwendung mit (X 8, XIX 1. 12, XXI 6), ohne das volle Formular mitzuteilen. *Elbogen*⁹ schließt aus dem targumischen Idiom des Kaddisch und der Ähnlichkeit mit den ersten Bitten des Vaterunsers auf ein hohes Alter seines ursprünglichen Kernes. Aber beides entbehrt der Beweiskraft. Das Gebet *Jeķūm purķān*, das auch *Elbogen*¹⁰ für babylonisch aus nachtalmudischer Zeit hält, ist sprachlich nicht anders geformt, und die Herkunft jener Bitten des Vaterunsers aus dem Kaddisch

¹ Vaterunser, S. 33.

² Literaturgeschichte der synagogen Poesie, S. 18f., 21, Nachtrag, S. 1.

³ Literaturgeschichte, S. 74ff., 150f.

⁴ S. unter Nr. 9.

⁵ b. Ber. 3^a.

⁶ Midr. Mischle zu Spr. 14, 28.

⁷ Der jüdische Gottesdienst, S. 94.

⁸ S. Joel Müller, Massechet Soferim, S. 2, vgl. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš, S. 72.

⁹ A. a. O., S. 93f.

¹⁰ Ebenda, S. 203.

bedarf selbst des Beweises, da sie nichts enthalten, was der Denkweise Jesu fremd wäre. Aber auch wenn die zeitliche Herkunft vieler Gebete nicht genau festgestellt werden kann, bleiben sie wichtiges Material für die Feststellung der sprachlichen Urform und der Beurteilung des Inhaltes des Vaterunser, soweit sie als authentische Dokumente des auf der Grundlage des Gesetzes erwachsenen rabbinischen Judentums gelten können. Die Eigenart des Gebetes Jesu wird auf diesem Hintergrund am klarsten werden.

Zu meiner Erläuterung ist außer den bekannten neutestamentlichen Kommentaren zu vergleichen: *Harnack*, Sitzungsber. d. B. A. 1904 I, S. 195 ff., Beiträge z. Einl. in d. N. T. II, S. 48; *Haussleiter*, *PRE* XX, S. 431 ff., *Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament I, S. 406 ff., II, S. 186; *Bornhäuser*, Die Bergpredigt, S. 127 ff.; *Schlatter*, Der Evangelist Matthäus (1929), S. 208 ff.; *Fiebig*, Bergpredigt (1924), S. 106 ff.; Das Vaterunser, Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebets (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXX, Heft 3, 1927); *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers*² (1897), S. 124 ff., 180 ff.; *Chase*, *The Lord's Prayer in the early Church* (1891); *Klein*, *Fader vår, ett bidrag till kännedomen om urkristendomen* (1905), S. 14 ff., Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, S. 213 f., 256 ff. (= *ZNW* 1906, S. 34 ff.); *Windisch*, Der Sinn der Bergpredigt (1929), S. 19 f. 96. 141 ff.

1. Der Vater im Himmel.

Lk. 11, 2: *πάτερ*, Ev. Sin.: *abbā*, Cur.: *māran debišemaijā*, Pesch. wie Mt.

Galil. aram.: *abbā*.

Hebr. Delitzsch, Salkinson: *ābīnu*.

Mt. 6, 9: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Apl. τῷ οὐρανῷ).

Chr. pal.: *abūnan dibegō šemaijā*.

Ev. Sin., Cur., Pesch.: *abūn debašemaijā*.

Vet. Lat., Mt.: *pater noster qui es in coelis*, Lk.: *pater*.

Galil. aram.: *abūnan debišemaijā*.

Hebr. Delitzsch, Salkinson: *ābīnu šeb-baš-šāmajim*.

Für die Form *abbā*¹ s. j. Ter. 48^b: *anā lā anā ḥākhēm abbā*, „Ich, ich kenne meinen Vater nicht“, für *abūnan* j. Bab. k. 7^b: *‘asaḳ abūnan ‘immākh*, „Gehandelt hat unser Vater mit dir“, Ber. R. 65 (139^b): *abūnan ja‘aḳōb*, „unser Vater Jakob“, für *abūnan debišemaijā* Targ. Est. II 1, 2².

Als Anrede an Gott im Anschluß an 1. Chr. 29, 10, vgl. Jes. 63, 16, hat Akiba³ und eine synagogale Litanei für Neujahr⁴ hebräisch: *ābīnu malkēnu*, „Unser Vater, unser König!“ Mit *ābīnu* wird Gott im Achtzehngebet zweimal angeredet⁵. Im Morgen-gebet⁶ lautet die Anrede: *ābīnu šeb-baš-šāmajim* „Unser Vater, der im Himmel ist!“ Eine späte Introduction zum Gesang Moses beginnt⁷: *abūnan debišemaijā ūbārjan* „Unser Vater im Himmel und unser Schöpfer!“ Mit *ābīnu āttā* „unser Vater bist du“, schließt

¹ Gramm. des jüd.-pal. Aramäisch², S. 198.

² Ausg. Venedig 1591, *Munk*, Targum Scheni, S. 13, haben an dieser Stelle einmal *abūna debišemaijā*, das zweite Mal die obige Form. Nach *David*, Targum Scheni, S. 13, hat Cod. Kiss. beidemal *abūnan*.

³ b. Taan. 25^b.

⁴ Seder Rab ‘Amram Gaon I 45^{af.}, vgl. *Elbogen*, Der jüd. Gottesdienst², S. 147. Dieselbe Anrede an Gott bei ‘Amram 12^b, 20^b.

⁵ S. Mess. Texte, S. 19, 22.

⁶ Seder Rab ‘Amram I 2^b, Siddur, Rödelheim 1868, S. 46, *Elbogen*, a. a. O., S. 91 f.

⁷ *Zunz*, Literaturgesch. des syn. Gottesdienstes, S. 150.

beständig der Hosiannaruf einer der Hoscha'noth für das Hüttenfest¹, die wohl von Kalir stammen². Dasselbe ist es im Grunde, wenn im Morgengebet des zweiten und fünften Wochentages die Bitte viermal anhebt:³ „Es sei wohlgefällig vor⁴ unserm Vater im Himmel“, und wenn im Kaddisch aramäisch gesagt wird:⁵ „Angenommen werde das Gebet und Bitten von ganz Israel vor ihrem Vater im Himmel“ (*koḏām abūhōn debišemaijā*). Das Volk Israel ist dabei als die Gesamtheit der Kinder dieses Vaters gedacht. „Wer ist es, der euch (von Sünden) reinigt? fragt Akiba und antwortet unter Hinweis auf Ez. 36, 25:⁶ „Euer Vater im Himmel“. Nach Jochanan ben Zakkaj⁷ sind es die Steine des Altars, die Friede machen zwischen Israel und ihrem Vater im Himmel. Schim'on sagt vom Manna:⁸ „Warum kam es nicht nur einmal im Jahre herab? Damit sie ihr Herz auf ihren Vater im Himmel richteten.“ Nicht die Schlange hatte Macht über Leben und Tod, sondern wenn die Israeliten emporschauten und ihr Herz ihrem Vater im Himmel untergaben, wurden sie geheilt⁹. Die Leviten sagen zu Nebukadnezar:¹⁰ „Als wir den Willen unsers Vaters im Himmel taten und vor unserm Vater im Himmel in Jerusalem Lobpreis übten, wurden wir nicht in deine Hand gegeben.“ Seltenere ist das persönliche „mein Vater“ des einzelnen Israeliten. Doch betet der Siracide (51, 10 [14]) nach Ps. 89, 27: „Ich rief zu Jhvh: Mein Vater (*ābī*) bist du“. Eleazar ben Azarja sagt:¹¹ „Was soll ich tun, da mein Vater im Himmel (*ābī šeb-baš-šāmajim*) über mich bestimmt hat?“ Eliezer ben Hyrkanos, der vor dem irdischen Richter sagte: „Der Richter ist im Recht gegen mich“, zielte dabei nach dem Berichterstatter¹² nur „auf seinen Vater im Himmel“.

¹ Machzor Vitry, S. 453, Machzor Romi, Bologna 1540, Machzor, Rödelheim 1815, S. 101ff.

² Zunz, a. a. O., S. 59. 63.

³ Machzor Romi, Machzor, Venedig 1568, 10^b, Siddur Hegjon Leb (Königsberg 1845), S. 159. Im sephardischen Ritus, Seder Tephilloth (Livorno 1846) 94^{bf.}, steht dafür: *elōhē haš-šāmajim*.

⁴ Vgl. oben S. 172f. und Mt. 18, 14.

⁵ Seder Rab 'Amram I 13^b, Messian. Texte, S. 25 und oben S. 153f. Machzor Vitry, S. 64, hat: *abūnan dišemaijā* „unser himmlischer Vater“.

⁶ Jom. VIII 9.

⁷ Siphra, Ked. 10 (92^d), Tos. Bab. k. VII 7.

⁸ Siphre, Num. 89 (24^{bf.}).

⁹ R. h. S. III 8, Targ. Jer. I. II 4. M. 21, 9.

¹⁰ Targ. II Est. 1, 2.

¹¹ Siphra 93^d.

¹² Tos. Chull. II 24, vgl. b. Ab. z. 16^b.

Die übliche Vermeidung der Aussprache des Gottesnamens hat sicherlich zu dem Üblichwerden der Bezeichnung beigetragen. Zuweilen hat man den Eindruck, daß es sich eigentlich nur darum handelt, im Unterschiede von irdischen Größen den überweltlichen Gott zu nennen. Wenn Targ. II Est. 1, 1 von Ewil Merodach gesagt wird, daß er den Willen „seines Vaters im Himmel“ tat, wird doch nicht von diesem heidnischen König ein Sohnesverhältnis zum Gotte Israels behauptet, und man kann fragen, ob nicht vorher, wenn Jojachin dafür bestraft wird, daß er „den Willen seines Vaters im Himmel nicht über sich setzte“, auch nur der für Jojachin wie Ewil Merodach maßgebende „Gott“ gemeint ist. Die Benennung „unser Vater im Himmel“ wird in einer anderen Überlieferung der oben erwähnten Erzählung von Eliezer ben Hyrkanos durch das allgemeine *šōm šāmajim*, „Name des Himmels“, also Gottes¹, ersetzt². Bei der Schlange in der Wüste redet unter dem Einfluß der S. 297 zitierten Belehrung Targ. Jer. II zu 4. M. 29, 9 von einem Schauen des Gebissenen „auf seinen Vater im Himmel“³, während Targ. Jer. I dafür den „Namen der Rede des HErrn“⁴ (*šōm mēmerā dadōnāj*) einsetzt⁵. 2. M. 15, 2 hat Targ. Jer. I einen Hinweis auf „unsere Gott“ (*elāhan*), Targ. Jer. II auf „unsere Vater“ (*abūnan*)⁶. Abraham gleicht nach Ber. R. 39 (80^b) einem reinigenden Teiche, weil „er Ferne nahebringt und für ihren Vater im Himmel (*la-'abihem šeb-baš-šāmajim*) reinigt“. In Bem. R. 11 (80^a) wird in derselben Aussage der „Vater im Himmel“ durch „die Fittiche der Schekhina“ ersetzt. Eine Barajeta schreibt vor, welche Richtung ein Betender einnehmen soll, der die Richtung des Tempels nicht festzustellen vermag. Nach dem babyl. Talmud, Ber. 30^a soll er sein Herz „auf seinen Vater im Himmel“ (*le-'abīw' šeb-baš-šāmajim*) richten. Die Tosephta, Ber. III 14, sagt statt dessen: „auf den Ort (*lemāḳōm*)“, also Gott⁸, der jerus. Talmud, Ber. 8^b: „nach oben“ (*kelappē lema'alān*)⁹. Im Kaddisch de-Rabbanan wird nach dem Texte des Maimonides¹⁰ Israel Gnade

¹ Vgl. oben S. 178.

² Koh. R. I, 8 (70^a).

³ So auch Ginsburger, Fragmententargum, S. 54.

⁴ Vgl. oben S. 187f.

⁵ So Druck Venedig 1590, aber auch Handschriften, s. Ginsburger, Pseudojonathan, S. 267.

⁶ So Druck Venedig 1590, Ginsburger: *elāhanā*.

⁷ So nach der Münchener Handschrift, s. Rabinovicz z. St.

⁸ Vgl. oben S. 189f.

⁹ Vgl. S. 180.

¹⁰ Mischne Tora, Venedig 1524, I 73d.

und Barmherzigkeit erfleht von vor „ihrem Vater im Himmel“ (*abūhōn debišemaijā*). Aber der römische und sephardische Ritus setzt dafür: *mārē šemaijā we-ʿarʿā*, „Herr von Himmel und Erde“, eine jemanitische Handschrift: ¹ *mēmerā dišemaijā we-ʿarʿā*, „die Rede (Gott) des Himmels und der Erde“. Wo Götzendienst und Gottesdienst einander gegenüberstehen, braucht die Mischna ² die Formel: *elōhēnu šeb-baš-šāmajim* „unser Gott im Himmel“. Sie kann im Anschluß an Ps. 115, 3 auch in Gebeten erscheinen, wie es die Litaneien der Maʿamadoth vor Neujahr aufweisen, in denen daneben aramäisch nach dem Vorbild von Dan. 5, 23 (vgl. 2. Makk. 15, 3. 4. 23): *māran debišemaijā* „unser Herr im Himmel“ vorkommt³. So redet auch der Midrasch ⁴ vom Vertrauen auf „den Herrn des Himmels“ (*mārēh* ⁵ *dišemaijā*).

Doch gibt es auch Stellen, welche das Vaterverhältnis Gottes zu Israel deutlich betonen. Gott gleicht in seinem Verhalten zu seinem Volke einem Vater, der seinen weinenden Sohn erst auf die Knie, dann in die Arme, endlich auf die Schulter nimmt, aber freilich ihn rasch auf den Boden setzt, wenn er ihn beschmutzt⁶. Das Targum zu Jes. 63, 16 vermeidet die Bezeichnung Gottes als „unser Vater“, setzt aber dafür: „der, dessen Liebe zu uns größer ist als die eines Vaters zu Söhnen“. Es kann dabei betont werden, daß Gottes Vaterschaft mehr bedeutet als die Abstammung von den Erzvätern, weil er seines Volkes Erzieher ist⁷. „Der Erzieher ist Vater, nicht der Erzeuger.“ Wer Wittwen und Waisen beraubt, beraubt Gott, „denn er ist ihr Vater im Himmel“⁸. „Wenn der Sohn sündigt, züchtigt ihn sein Vater; wenn sein Vater Erbarmen hat, heilt er seine Wunde“, heißt es in einem aramäischen Bußgebet⁹. Nach Jizchak¹⁰ sagt Gott zu dem Israel, das sich wegen seines Götzendienstes vor ihm fürchtet, mit Verweisung auf Jerem. 31, 9: „Wenn ihr zu mir kommt, kommt ihr dann nicht zu eurem Vater im Himmel?“ „Unser Vater im Himmel“ ist die einzige Größe, auf welche Israel sich stützen kann, wenn gute Werke und

¹ Messian. Texte, S. 25.

² Sanh. VII 10.

³ Seder Rab ʿAmram II 21^a, Römischer Machzor (Bologna 1540), vgl. *Elbogen*, a. a. O., S. 223, 551.

⁴ Koh. R. 3, 2 (81^a).

⁵ So Ausg. Pesaro 1519, Saloniki 1593, spätere Ausgaben *mārē*.

⁶ Ekh. R. 2, 1 (41^a).

⁷ Schem. R. 46 (108^a).

⁸ Schem. R. 30 (74^b).

⁹ Seder Rab ʿAmram II 21^b, Machzor Konstantina (Wien 1887) 18^a.

¹⁰ Pesikt. 165^a.

Gesetzesstudium fehlen¹. Ein Greis wirft denen, welche den Zehnten umgehen, aber ihm von ihren Früchten geben wollen, vor:² „Euerm Vater im Himmel gebt ihr nicht, aber mir!“ Ihr Handeln ist unnatürlich. Der Name Jekuthiels wird vom Midrasch³ dadurch erklärt, daß er seine Söhne lehrte, auf „ihren himmlischen Vater“, also nicht auf ihn, zu hoffen. Die Propheten machen vor Gott geltend:⁴ „Was ist die Weise eines Vaters? Daß er sich über seine Söhne erbarmt, auch wenn sie Schlimmes getan haben. So mußst du dich über sie (Israel) erbarmen. Also, o HErr, unser Vater bist du!“

Auf den einzelnen Israeliten wird das Vaterverhältnis Gottes angewandt⁵, wenn Nechemja⁶ Innehaltung von Beschneidung, Sabbat, Gebetsriemen und Schaufäden als „ein Tun des Willens meines Vaters im Himmel“ (*rešōn abbā šeb-baš-šāmajim*) wertet, und die dadurch entstandenen Verfolgungen als Schläge, die „mich bei meinem himmlischen Vater beliebt machen“ (*gāremū lī lehē’ āhēb lē’ ābī šeb-baš-šāmajim*). Wer verbotenen Mischstoff trägt, „wendet seinen Vater im Himmel von sich ab“⁷. Eleazar ben Azarja fordert:⁸ „Man sage nicht: Ich mag nicht Mischgewebe, Schweinefleisch, verbotene Ehe. Ich mag es wohl; aber was soll ich tun, da doch mein Vater im Himmel (*ābī šeb-baš-šāmajim*) es mir verboten hat. Denn so lehrt das Schriftwort (3. M. 20, 26): „Und ich trennte euch von den Völkern, damit ihr mein seiet“, — da wird er (der Mensch) erfunden als sich von der Sünde fernhaltend und die Himmelsherrschaft (*malkhūt šāmajim*) auf sich nehmend“, das heißt, in Gehorsam, nicht aus eigenem Wollen oder Wissen. Vom widerspenstigen Sohn wird hervorgehoben⁹, daß er in gewissen Fällen, die mit dem Befehl der Eltern nichts zu tun haben, auf die Stimme „seines Vaters im Himmel“ nicht hört. Es kann nicht zufällig sein, wenn die Jerusalemischen Targume zu 5. M. 6, 4 sich erlauben,

¹ Sot. IX 15, vgl. Vajj. R. 36 (99a).

² j. Maas. 50c.

³ Vajj. R. 1 (1bf.).

⁴ Schem. R. 46 (107b).

⁵ Vgl. A. Lukyn Williams, 'My father' in Jewish thought of the first Century, Journ. of Theol. Stud. 1929, S. 42ff.

⁶ Vajj. R. 32 (86b), vgl. Mekh., Ausg. Weiss 75b, Mekh. de R. Ismael (Ausg. Horowitz-Rabin), S. 27.

⁷ Kil. IX 8, Siphra 89b.

⁸ Siphra 93d, vgl. oben S. 79f.

⁹ j. Sanh. 26b. In den Parallelstellen b. Sanh. 70b, Midr. Tann. zu 5. M. 21, 20 (S. 131) wird der „Vater im Himmel“ durch *ham-māḳōm* (Gott) ersetzt, ist aber doch in diesem Fall mit besonderer Absicht genannt.

dem *šema' jisrā' ēl jhvh elōhēnu jhvh ehād* die Form zu geben: *šema' jisrā' ēl abūnan adōnāj elāhanā adōnāj had*, „Höre, Israel, unser Vater, der HErr, unser Gott, der HErr ist einer!“ Da es nach den Targumen die zwölf Söhne „unsers Vaters Jakob“ an seinem Sterbebett sprechen¹, so wollen sie offenbar den himmlischen Herrn dem irdischen Vater gegenüberstellen. So wird auch Gott im Gebet mit „mein Vater im Himmel“ (*ābī šeb-baš-šāmajim*) angeredet, wie es in Tanna Elijjahu Rabba Kap. 19², zehnmal vorkommt neben einmaligem *ābīnu šeb-baš-šāmajim*. Vgl. oben S. 150 ff.

Alle diese Zeugnisse, welche nebenbei zeigen, in welcher Richtung der Wille Gottes vornehmlich gesucht wird, gehören in die Zeit, in welcher Judentum und Christentum getrennte Größen geworden waren. Sie hängen zusammen mit der alttestamentlichen Bezeichnung Gottes als des Vaters von Israel 5. M. 32, 6 (Targ. Jer. II *abūkhōn debišemaijā*), Jes. 63, 16; 64, 7 (Targ.: „du, dessen Liebe zu uns größer ist als eines Vaters zu Kindern“), Jer. 3, 4. 19; 31, 8, Mal. 1, 6; 2, 10, 1. Chr. 29, 10. — 4. Esr. 6, 58, Salomops. 18, 4 ist Israel Gottes Sohn³, ebenso ist im Weisheitsbuche Gott der Vater der Israeliten (9, 7; 12, 19. 21; 16, 10. 21. 26; 18, 4) und im besonderen Sinne der Vater der Gerechten (2, 16. 18; 15, 5), vgl. Salomops. 13, 8; 17, 27, wo die Frommen die Söhne Gottes sind. Der Gerechte redet Gott deshalb auch als Vater an (Weish. 14, 3; Sir. 23, 1. 4, vgl. 4, 10; 51, 10). — Dem Davidssohne ist Gott Vater in eigentümlicher Weise 2. Sam. 7, 14; 1. Chr. 17, 13; 22, 10; 28, 6. Die Voraussetzung notwendig werdender Züchtigung verhinderte 2. S. 7, 14 eine Anwendung auf den König der Heilszeit, und Ps. 2, 7, wo Gott den König seinen Sohn nennt, findet der Midrasch Veranlassung „gegenüber den Minim“ (Christen)⁴, welche sagen, Gott habe einen Sohn, zu betonen, daß dem König Messias nicht gesagt wird: „Ein Sohn bist du mir“, sondern: „Mein Sohn bist du“, wie einem Knechte, den sein Herr berubigen will, indem er zu ihm sagt:⁵ „Ich liebe dich wie meinen Sohn“ (*meħabbēb anā lākh kiberī*)⁶, oder:⁷ „Geliebt bist du mir wie mein

¹ Vgl. Siphre, Deut. 31 (72^b).

² Ausg. Warschau 1873, S. 149ff., vgl. auch Kap. 9 (S. 73) und 30 (S. 200), Ausg. Venedig 1598, 35^a, mit Abweichungen (sechsmal *ābī*, einmal *ābīnu*).

³ S. auch oben S. 152.

⁴ Das Wort *mīnim* ist in Midr. Teh., Warschau 1875 weggelassen, in meinem Exemplar des Jalkut, Ausg. Saloniki, von der Zensur geschwärzt.

⁵ Midr. Teh. zu Ps. 2, 7, Ausg. Konst. 1512, Venedig 1549, Jalkut Machiri zur St.

⁶ Jalk. Schim. II 621 (Saloniki 1521—26): *meħabbēbanā lākh kiberī*.

⁷ Midr. Teh. zu Ps. 2, 7, Ausg. Buber, nach Handschriften.

Sohn“ (*maḥabbab att lī khiberī*). Seine Zeugung durch Gott an bestimmtem Tage wird dabei auf die Stunde seiner Schöpfung als neue Kreatur zurückgeführt¹. Darauf beruht das Targum zu Ps. 2, 7², wenn es übersetzt: *ḥabbīb kebar le-ʾabbā lī ant, zakkā ʾa ke-ʾillū jōmā dēn berītākh*, „Geliebt wie ein Sohn dem Vater bist du mir, unschuldig, wie wenn ich dich heut erschaffen hätte“. Diese Art der Sohnschaft wird auch eine Barajetha voraussetzen, welche den ins Dasein getretenen Messias ben David, der über die Tötung seines Vorgängers Messias ben Joseph erschreckt ist, nach Ps. 2, 7 um sein Leben bitten läßt, das ihm dann ein Hinweis auf Ps. 21, 5 sichert³.

Bei Jesus, dessen eigenes Verhältnis zu Gott hier nicht zu besprechen ist, steht das Vaterverhältnis Gottes zum einzelnen Menschen als ein völlig persönliches so im Vordergrund (s. Mt. 5, 45; 6, 4. 6. 8. 14f. 18. 26. 32; 7, 11), daß der nationale Hintergrund, der den jüdischen Ausdruck beherrscht, völlig verschwindet, obwohl es nicht angeht, aus „unserm himmlischen Vater“ mit *Fiebig*⁴ ohne weiteres einen universalen Vater aller Menschen zu machen. Nicht die Erfindung der Bezeichnung Gottes als „Vater im Himmel“, welche *Bischoff*⁵ Jesus zuschreiben möchte, ist das ihm Eigene, sondern die Art der Anwendung, welche eben für den über der Welt thronenden Jhvh den „Vater“ einsetzt. Die dem jüdischen Gebrauche entsprechende Hinzufügung „im Himmel“ unterscheidet diesen Vater vom irdischen, den das Kind mit *abbā* anzureden versteht, wenn es begonnen hat, Brot zu essen⁶, aber auch von „unserm Vater Abraham“ (Jes. 51, 2, vgl. 63, 16; Apg. 7, 2. 16f. 32; Röm. 4, 1; vgl. Mt. 3, 9, den die Mischna bei feierlicher Erwähnung stets *abrāhām ʾābīnu* nennt⁷, und von „unserm Vater Jakob“, der auch gelegentlich so genannt wird⁸, während bei Isaak die Bezeichnung zu fehlen scheint. Daß dabei der griechische Text hier wie bei *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* den Himmel im Plural nennt, während die dritte Bitte in der Ortsangabe den Singular hat, muß wohl auf semitischen Sprachgebrauch zurückgeführt werden, weil hebräisch

¹ Ebenda.

² Ausg. Venedig 1517.

³ b. Sukk. 52a, vgl. *Dalman*, Der leid. und der sterb. Messias, S. 24.

⁴ Das Vaterunser, S. 65.

⁵ Jesus und die Rabbinen, S. 75.

⁶ b. Ber. 40a, Sanh. 70b.

⁷ S. Taan. II 4 und *Kassovsky*, Mischnakonkordanz, s. v.

⁸ Targ. Jer. I, II 5. M. 6, 4 nach Siphre Deut. 31 (72af.), Ber. R. 65 (139b), j. Ab. z. 40c.

und aramäisch der Himmel stets eine Mehrzahl ist. Auch $\delta \text{ οὐρανός}$ Mt. 5, 48; 6, 14. 26. 32 kann nur auf *debišemaijā* zurückgehen, weil es paläst.-aramäisch kein entsprechendes Eigenschaftswort gibt. Peschito und Christl. pal. Evangeliar übersetzen *debišemaijā*, bzw. *diḡegō šumaijā*. Auch $\tauὰ \text{ ἐπουράνια}$ Joh. 3, 12 sind in diesen Übersetzungen *debišemaijā*, bzw. *dišemaijā*, obwohl Pesch. 1. Kor. 15, 48 das Eigenschaftswort *šemaijānā* vorkommt. Da der „Vater im Himmel“ Gott meint, versteht sich eine entsprechende Fähigkeit der Betätigung im Sinne der Allmacht von selbst. Daß das christlich-palästinische Evangelium in dieser Gottesbezeichnung für das im jüdischen Sprachgebrauch allein übliche *debišemaijā* stets das ausführlichere *diḡegō šumaijā* setzt und auch sonst „im Himmel“ meist mit „*ḡegō šumaijā*“ wiedergibt (s. Mt. 5, 12; 16, 19; 19, 21; Lk. 6, 23; 10, 20, dagegen *bešumaijā* Mt. 6, 10¹) beruht wohl auf dem Wunsch, das griechische $\epsilon \nu$ in feierlicher Rede durch ein besonderes Wort wiederzugeben, wenn darauf ein Nachdruck liegt, da das bloße *be* in anderen Zusammenhängen oft gebraucht wird.

Das Lukasevangelium vermeidet im Vaterunser wie sonst die bei Matthäus häufige Bezeichnung Gottes als des „himmlischen“ Vaters². Aus seiner Fassung folgt mit Sicherheit, daß die Bezeichnung des Vaters als des himmlischen nicht überall unter den Christen angewandt wurde, vielleicht sogar, daß Jesus sie selbst nicht brauchte³ und daß Matthäus bzw. der Kreis, dem er angehörte, es zur Verdeutlichung und zur Verhütung von Mißverständnis entsprechend dem jüdischen Gebrauch hinzufügte. *Delitzsch* und *Salkinson* geben das $\pi \alpha \tau \epsilon \rho$ des Lukas hebräisch mit *ābīnu* wieder, in der richtigen Empfindung, daß der hebräische Sprachgebrauch den bloßen Imperativ *āb* oder *hā-’āb* nicht erlaubt⁴, und wohl auch im Anschluß an das *ābīnu* der jüdischen Gebete. Mit dem aramäischen *abbā* steht es anders, denn ebenso, wie *immā* auch für „meine Mutter“ ausschließlich gebraucht wird⁵, ist es für „mein Vater“ stets üblich. Es wird auch zuweilen angewandt, wenn im Namen Mehrerer geredet wird. Waisenkinder schwören, daß *abbā* uns nicht letztwillig erklärt hat, *abbā* uns nicht gesagt hat, daß

¹ Mt. 18, 10 hat Cod. B *bešumaijā*, A und C *ḡegō šumaijā*.

² Vgl. oben S. 155.

³ So auch *Abbott*, *From Letter to Spirit*, S. 966, doch s. oben S. 155.

⁴ S. oben S. 155ff., vgl. über das Suffix von *adōnāj* *Dalman*, *Der Gottesname Adonaj*, S. 20ff.

⁵ j. Sabb. 15b, Ter. 48b, Meg. 72a, Nidd. 49b, b. Ber. 40a, Sanh. 70b, vgl. *Dalman*, *Gramm.*², S. 199.

wir unter den Dokumenten von *abbā* nicht fanden¹. Daß in der Mischnasprache für „mein Vater“ stets das aramäische *abbā*, nicht *abī* gesetzt wird², zeigt, wie sehr *abbā* zur stehenden Form geworden war und außerdem, wie sehr die aramäische Volkssprache das Gelehrtenhebräisch bestimmte. Auch im Midrasch finden sich dafür Beispiele³. So ist auch im Vaterunser, obwohl es im Namen einer Mehrheit gesprochen wird, ein *abbā* möglich, während hebräisches *hā-ʾāb* als ausgeschlossen gelten muß.

2. Der Name Gottes.

Mt. 6, 9; Lk. 11, 2: *ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* (Lk. D. *ἐφ' ἡμᾶς*).

Christl.-paläst.: *jitkaddaš šimākh*.

Ev. Sin. Cur. Pesch.: *netkaddaš šemākh*.

Vet. Lat., Mt., Lk.: *sanctificetur nomen tuum*.

Galiläisch-aram.: *jitkaddaš šemākh*.

Hebr. Delitzsch, Salkinson: *jitkaddaš šemékha*.

Die sprachliche Form im galiläischen Aramäisch unterliegt keinem Zweifel, obwohl ich die Form *jitkaddaš* nur aus den Targumen nachweisen kann, s. Onk. Jer. I 2. M. 30, 29⁴. Die bekannteste jüdische Parallele ist das Kaddisch der Synagoge⁵, dessen erster Teil lautet: *jitgaddal wejtkaddaš šemēh rabbā be'ālemā dīberā khire'ūtēh*, „Es werde erhöht und geheiligt sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat“. Sehr nahe steht dem Kaddisch das schon Sopher. XIV 12 erwähnte hebräische Gebet vor der Gesetzesverlesung⁶: *'al hak-kōl jitgaddal wejtkaddaš wejištabbāh — šemō šel-mélekh malkhē ham-melākhīm haḳ-ḳādōš bārūkh hū bā'ōlāmōt šeb-bārā*, „Über allen sei erhöht und geheiligt und gepriesen — der Name des Königs über alle Könige, der Heilige, gebenedeit sei er, in den Welten, die er geschaffen hat.“ *Elbogen* erklärt die aramäische Form des Kaddisch dadurch, daß es ursprünglich dem aramäisch gesprochenen erbaulichen Vortrag der Gelehrten angeschlossen worden sei. Für den aramäischen Cha-

¹ Schebu. VII 7.

² S. *Kassovsky*, Mischnakonkordanz, s. v.

³ Z. B. Ber. R. 65 (139^a).

⁴ Das Pael *ḳaddēš* „heiraten“ s. j. Kidd. 64^a.

⁵ Seder Rab 'Amram I 3^b, Machzor Vitry, S. 64, Maimonides, Mischna Tora (Ausg. Venedig 1524) I 73^d, *Dalman*, Messian. Texte, S. 25 (nach Handschriften), vgl. *Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst², S. 92ff., 527.

⁶ Vgl. Seder Rab 'Amram I 3^b, Machzor, Venedig 1568, 29^a, Siddur, Rödelheim 1868, S. 224, *Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst², S. 199.

rakter dieser Lehrvorträge fehlt der Beweis. Eine Tatsache ist aber die aramäische Übertragung der im Gottesdienst verlesenen Schriftabschnitte. Damit könnte eine aramäische Benediktion zusammengehangen haben, zumal sie einst auf die Verlesung des Gesetzes folgte¹. In jedem Fall setzt das Kaddisch durch seinen Beginn mit „Sein Name“ voraus, daß vorher eine auf Gott weisende Kundgebung geschehen ist, welche nun mit der Aufforderung zum Lobpreis und dem ihr entsprechenden Responsum der Hörer endet. Die sprachliche Form ist auf das Volk berechnet, damit sein Responsum aus dem Herzen komme und der Lobpreis zu einer vom Volke tatsächlich ausgeführten Handlung werde.

Dem Wortlaut des Kaddisch ist eine Formel verwandt, die der Babylonier Jechezkeel bei gefallenem Regen anwandte. Sie lautete hebräisch:² *jitgaddal wejitzkaddaš wejitrômēm šemékha malkēnu* 'al kol *ṭippā weṭippā še-att mōrīd lānu*, „Erhöht und geheiligt und gepriesen werde dein Name, unser König, über jeden einzelnen Tropfen, den du uns fallen läßt.“ Aramäisch wird sie gekürzt wiedergegeben:³ *jitbārakh wejitzkaddaš šemēh deḡudšā berīkh hū*, „Gebenedeit und geheiligt werde der Name des Heiligen, gebenedeit sei er!“ wobei der unaussprechbare Name Gottes durch eine häufig angewandte Formel ersetzt wird⁴. Die ganze Benediktion hat biblischen Anhalt an Ez. 38, 23, wo Gott von sich sagt: „Ich erweise mich groß und heilig (*hitgaddilti wehitkaddišti*, Targ. *etrabbē we-etkaddaš*) und werde bekannt vor den Augen vieler Völker“, wobei wie 4. M. 20, 13; Jes. 5, 16; Ez. 20, 41 an gewaltige Taten gedacht ist, welche Gottes Wesen den Menschen klar machen. So hatten die Wunder beim Auszug aus Ägypten den Zweck, „Gottes Namen in der Welt zu heiligen“, weil das Verhalten der Ägypter diesen Namen nicht heiligte⁵. Das Schöpfungswerk liegt im Sinne bei dem Sabbatgebet:⁶ *šimkhā adōnāj elōhēnu jitkaddaš wezikhrehkhā jtpā'ēr malkēnu baš-šāmajim mim-ma'al we'al hā-āreš mit-taḡat*, 'al kol *šebaḡ ma'asē jādēkha we'al me'orē ōr šej-jāšarta jephā'arūkha*, „Dein Name, Herr unser Gott, werde geheiligt und dein Gedenken verherrlicht, unser König, im Himmel droben und auf der Erde drunten! Wegen alles Lobes des Werks deiner Hände

¹ Sopher. XXI 6., vgl. oben S. *** und unter Nr. 9.

² j. Ber. 14a, Taan. 64b, vgl. Ber. R. 13 (29a).

³ Midr. Teh. 18, 12, Jalkut Machiri zu Ps. 18, 12.

⁴ S. oben S. 165.

⁵ Siphre, Deut. 306 (132b).

⁶ Seder Rab 'Amram I 28a, Machzor, Venedig 1568, 24a, Seder Tephillot Sephardim, Livorno 1848, 75b, Siddur, Rödelheim 1868, S. 212.

und wegen der hellen Leuchtkörper, die du gebildet hast, preist man dich!“ An göttliches Handeln in der Gegenwart ist gedacht, wenn im Morgengebet der Schule Jannaj's der Israelit sich eine gute Gesinnung erbittet, dann aber hinzufügt:¹ „Nicht werde dein Name an uns entweiht und mache uns nicht zum Geschwätz im Mund, aller Menschen, und — nach dem Zusatz der Römischen Handschrift² — mache uns nicht zu einer Entweihten (*ḥalālā*) im Munde aller Menschen!“ Erlösungstaten der Zukunft erbittet das nach dem Schema³ zu sprechende Gebet:³ *ḡaddēš et šimkhā 'al maḡdīšē šemēkhawēḡaddēš et šimkhā be'ōlāmekhā ubišū'ātekhā tārūm wetigbah ḡarnēnu, bārūkh attā adōnāj meḡaddēš et šimkhā bārabbīm*, „Heilige deinen Namen an denen, die deinen Namen heiligen (in Israel), ja heilige deinen Namen in deiner Welt, und durch dein Heil werde erhaben und hoch unser Horn! Gebenedeit seist du, der du deinen Namen öffentlich heiligst!“

Im letzten Gebet ist schon vorausgesetzt, daß das göttliche Handeln zur Heiligung seines Namens Menschen nur zugute kommen kann, wenn sie ihrerseits der Ehre des göttlichen Namens ihre Anerkennung nicht versagen. Das kann durch entsprechendes Handeln geschehen, wie es 3. M. 22, 32; vgl. 20, 7, gefordert wird, indem Gott befiehlt: „Entweiht nicht meinen heiligen Namen, damit ich geheiligt werde inmitten Israels“, wobei an genaue Ausübung der Ritualgesetze gedacht ist. Nach 4. M. 20, 12; 27, 14 gehört aber auch der Glaube an die Allmacht Gottes zu den Dingen, durch welche Israel Gott unter den Menschen heiligen soll. Jes. 29, 23 (vgl. 8, 13) bewirken Gottes Taten an Israel, daß die Abrahamsöhne Gottes Namen heiligen (*jaḡdīšū*) und den Heiligen Jakobs heiligen (*hiḡdīšū*). Dem Heiligen steht dabei ebenso wie Jes. 8, 13 das Fürchten parallel, während das Targum in beiden Fällen an das Sagen von *ḡaddēš* denkt. „Zu jeder Zeit, da ihr meinen Willen tut, — wird mein großer Name durch euch geheiligt“, heißt es aber Targ. Mal. 1, 11, sodaß also entsprechendes Handeln dazu gehört. Das rabbinische Judentum denkt dabei besonders an Gesetzesbeobachtung unter Lebensgefahr, also Märtyrertum. Der halachische Midrasch⁴ hat zu 3. M. 22, 31f. die Erörterung: „Ich

¹ j. Ber. 7d.

² S. Ausgabe Luncz, Jerusalem 1908.

³ So nach Machzor, Venedig 1568, 10bf., Siddur, Rödelheim 1868, S. 46, wonach *tigbah* für das *tagbiah* der alten Ausgaben zu setzen. Seder Rab 'Amram I 2^b läßt den ersten Satz weg.

⁴ Siphra 99d, Ausg. Venedig 1545, 50b, vgl. Pes. zut., Vajj., S. 62a, b. Sanh. 74a.

verstehe aus dem Wortlaut von 3. M. 18, 21: „Und entweihe nicht“, daß die Meinung ist: heilige, und wenn es heißt: „damit geheiligt werde“ — gib dich selbst preis und heilige meinen Namen! etwa *privatim*? nein, es heißt: „inmitten der Söhne Israels“ — also öffentlich. Die nach 3. M. 22, 32 den Israeliten ausschließlich, nicht den „Völkern“¹, obliegende Pflicht des *kidduš haš-šēm*, der „Heiligung des göttlichen Namens“, bedeutet, daß sie selbst bei Lebensgefahr auch nicht eines der „leichten“ Gebote Gottes, geschweige die für alle Fälle geltenden Verbote von Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, übertreten dürfen, wenn die Handlung öffentlich geschähe, auch nur Wasser aus einem farbigen Glase zu trinken, wäre öffentlich unerlaubt, sobald es als Beobachtung einer heidnischen Sitte betrachtet wird². Wenn man zu Unterlassung oder Übertretung eines Gebotes gezwungen werden soll, besteht die Heiligung des göttlichen Namens im Märtyrertod³. Das 4. Makkabäerbuch hat in 17, 20 wohl das älteste Zeugnis für solches Geheiligtwerden um Gotteswillen. Daß die so verstandene Heiligung des Namens Gottes, „kraft deren niemand sein Leben für Gott gibt außer Israel“ (nach Ps. 44, 23), noch wichtiger ist als seine Entweihung, wird aus einer besonderen Rechtspraxis geschlossen⁴.

Es gibt aber auch ein Heiligen Gottes im Wort, wenn sein heiliges Wesen ihm gegenüber anerkannt wird. So geschieht es in der von der Mischna, Rosch hasch-Schana IV 5, erwähnten Kedusch-scha des Achtzehngebets⁵, die in der palästinischen Rezension lautet: „Heilig bist du, und fürchtenswert ist dein Name, und kein Gott ist außer dir“, in der babylonischen Rezension: „Du bist heilig, und dein Name ist heilig, und Heilige preisen dich täglich, Sela.“ Sie schließt in beiden Rezensionen mit den Worten: „Gebenedeit seist du, Adonaj, du heiliger Gott!“ und beendet damit den dreifachen Lobpreis Gottes, mit dem das Achtzehngebet beginnt.

Vor allem gehört hierher das aramäische Kaddisch (S. 294.), mit dem man die Hauptteile des Gottesdienstes, den Lehrvortrag

¹ j. Schebi. 35^a, Sanh. 21^b, vgl. b. Sanh. 74^b.

² j. Schebi. 35^a, Sanh. 21^b, b. Sanh. 74^a, Siphra 86^b, Pesikt. 87^a, Midr. Teh. 25, 1; 17, 15, vgl. Jesus-Jeschua, S. 192f.

³ j. Ber. 12^d, Schir R. 2, 7 (29^b), Midr. Teh. 9, 13, Midr. Tanch. zu 2. M. 27, 20. Vgl. Joh. 17, 19, Hebr. 2, 11; 10, 10. 29.

⁴ j. Kidd. 65^c, Sanh. 23^d.

⁵ Messian. Texte, S. 19. 22.

und die Beerdigung abzuschließen pflegte¹. Welche Bedeutung man dieser Handlung beimaß, erhellt aus der Erzählung, in welcher das Amen der zur Hölle Verdammten zu dem im Himmel gesprochenen Kaddisch ihnen den Eingang in den Himmel öffnet². Gott schüttelt sein Haupt, wenn die Israeliten sprechen: „Es sei sein großer Name gepriesen!“ und preist den König glücklich, den man in seinem Hause lobt, so nach Jose ben Chalaphtha (um 100 n. Chr.)³. Jehoschua ben Levi erklärt, daß jedem, der das Responsum des Kaddisch: „Amen, es sei sein großer Name gepriesen!“ mit seiner ganzen Kraft spreche, das Verdammungsurteil zerrissen werde⁴. Sogar wer es nur im Traum sagt, kann versichert sein, daß er „ein Sohn der zukünftigen Welt“ ist⁵. Als sehr wichtig gilt es, daß Gottes Name dabei genannt wird. Wenn im Tempel im Sündenbekenntnis des Hohenpriesters sogar der Jahvename selbst ausgesprochen wird, respondieren die Priester:⁶ *bārūkh šēm kebōd malkhūtō le-‘ōlām wā‘ed*, „Gebenedeit ist der Name seiner herrlichen Königsherrschaft für immer und ewig!“ Wenn 5. M. 26, 13 nach Ablieferung des Armenzehnten gesagt wird: „Und ich habe nicht vergessen“, so wird das gedeutet:⁷ „Ich habe nicht vergessen, deines Namens zu gedenken und dich zu benedeien“, und damit gezeigt, welchen Wert man dem Lobpreise Gottes beimißt, obwohl nur die dem Zehntablieferer obliegende Zeugnispflicht damit gemeint ist. Benediktion ohne Nennung des Namens wäre wertlos⁸. Und doch kann es sich dabei nicht um wirkliche Aussprache des Namens Gottes handeln, da der vierbuchstäbige Name nur im Tempel in Segen und Sündenbekenntnis wirklich ausgesprochen wurde⁹ und mit der Zerstörung des Tempels fast ganz aus dem Gebrauch verschwand¹⁰. Nur Ersatz verschiedener Art war möglich. Es genügte, von dem „Namen“ zu reden. Die Mischna setzt *haš-šēm* da in den

¹ Sopher. X 8, XIX 1, XXI 6. 12. Für den jetzigen Gebrauch s. Siddur, Rödelheim 1868, S. 153. 588.

² Jalk. Schim. II 296, *Jellinek*, Beth ham-Midrash III, S. 27f., VI, S. 30, vgl. meine „Ergänzungen“ zu Jesus-Jeschua, S. 13f.

³ b. Ber. 3a.

⁴ b. Sabb. 119b.

⁵ b. Ber. 57a.

⁶ Jom. III 8, IV 1. 2, VI 2.

⁷ Siphre, Deut. 303 (128b), *Hoffmann*, Midr. Tann. zu 5. M. 26, 13, S. 176.

⁸ b. Ber. 40b.

⁹ Sot. VII 6, Tam. VII 2, Jom. IV 2, VI 2, j. Jom. 40d.

¹⁰ Vgl. *Dalman*, Der Gottesname Adonaj, S. 39ff. Doch setzt Schebu. IV 13, Sanh. VII 5 voraus, daß er in Flüchen und Schwüren noch vorkam.

Text, wo wirkliche Aussprache des Jahvenamens vorausgesetzt ist¹. Aber sie wendet es auch an, wo von Gotteslästerung die Rede ist², oder von dem Ziel des Opfers, an das der Opfernde denken soll³. Sie nennt die schon erwähnte Benediktion des Achtzehngebets *keduššat haš-šēm*⁴, obwohl Gottes Name selbst nicht genannt ist, und läßt im Gebete Gott mit *haš-šēm* anreden⁵. Es wird empfohlen, jedermann mit Anwendung des Gottesnamens zu grüßen⁶, wobei sicher nicht an Aussprache des Tetragramms gedacht ist⁷. Alles dies hängt zusammen mit der Betonung, welche der „Name“ Gottes im Alten Testamente durchweg hat. Ihn zu mißbrauchen ist verboten (2. M. 20, 7; 5. M. 5, 11), ihn zu entheiligen eine Schuld (3. M. 20, 3; 22, 2; Jerem. 34, 16; Hes. 36, 20. 22f.; Am. 2, 7), ihn gewohnheitsmäßig zu nennen nicht gut (Sir. 23, 9), ihn zu preisen eine Pflicht (Jes. 24, 15; Jo. 2, 26; Ps. 72, 19; 74, 21; 148, 5; Sir. 39, 35), ihn anzurufen eine Errettung (Jo. 3, 5), ihm zu vertrauen (Ps. 33, 21; Zeph. 3, 12) bedeutet Sicherheit. Wo wir Gottes Person nennen würden, ist oft vom „Namen“ die Rede, weil er das von Gott ist, was der Mensch in den Mund nimmt, sowohl für eigene Zwecke als in Gottes Sache, und was ihm Gott greifbar macht. So wird denn auch im Vaterunser um Heiligung des göttlichen Namens gebeten, weil in ihm Gott in die Menschenwelt hineintritt.

Der jüdische Lobpreis Gottes als des Heiligen hat alttestamentlichen Vorgang in 2. M. 15, 11; 1. Sam. 2, 2; Jes. 6, 3; Ps. 99, 3. 5. 9; 103, 1; 105, 3. Es ist deshalb nicht unerwartet, wenn er auch in dem von Jesus gelehrten Gebete auftritt, dessen „geheiligt werde“ voraussetzt, daß der zu heiligende „heilig“, das heißt, von der Welt und den Menschen gesondert ist, obwohl als sein wichtigster Name gerade hier die Bezeichnung als „Vater“ gelten muß. Dabei ist der Lobpreis Gottes, der sicher nicht als Formel gedacht ist, nach Mt. 11, 25; Lk. 10, 21 auch für Jesus etwas Natürliches. Es gilt ihm als normal, daß von Gott bewirktes und seinem Willen entsprechendes menschliches Tun bei denen, die dies sehen, Lobpreis

¹ S. die eben genannten Stellen und Jom. IV 1, VI 1, wo es sich um die Bestimmung des Sündopferbockes handelt.

² Sanh. VI 4, Gotteslästerung heißt *birkat haš-šēm*, b. Sanh. 56^a, oder *kilelat haš-šēm*, j. Sanh. 25^af.

³ Zeb. IV 6, vgl. Schek. VI 6.

⁴ R. h. S. IV 5.

⁵ Ber. IV 4.

⁶ Ber. IX 5.

⁷ Irrig oben S. 150. S. aber *Dalman*, Der Gottesname Adonaj, S. 41 f.

Gottes auslöst (Mt. 5, 16; 9, 8; 15, 31). Es ist aber noch etwas Höheres, wenn ohne solche besondere Veranlassung der Mensch sich verpflichtet fühlt, die Unantastbarkeit des Vaters im Himmel vor ihm auszusprechen. Seine Gottheit wird dadurch anerkannt, zugleich aber dem Wunsche Ausdruck verliehen, daß diese Anerkennung von jedermann geteilt werde. Deshalb ist der Inhalt des Lobpreises, der auch hier nicht als Formel gedacht ist, nicht nur eine Aussage über das eigene Verhältnis der Betenden zu Gott, sondern vor allem auch eine Bezeugung, daß die rechte Würdigung des trotz seines Vaterverhältnisses über der Welt stehenden Gottes unter den Menschen ihnen anliegt, daß also Gottes Sache die ihre ist. Dann ist aber auch darin der Wunsch beschlossen, daß Gott durch eigenes Handeln oder von ihm bewirktes menschliches Tun sein Ansehen in der Welt feststelle. Die Hinzufügung von *ἐφ' ἡμᾶς* bei Lukas in Cod. D rückt diesen Hintergrund nach vorn, macht den Lobpreis zur Bitte und beschränkt dabei das erbetene göttliche Handeln nicht im Sinne des Originals auf die Betenden, das heißt, auf die Jünger Jesu, an denen Gottes Überweltlichkeit sich wohl dadurch betätigen soll, daß sie als unter ihrem Schutze stehend erkannt werden, ähnlich, aber doch sehr anders, wie es Israel von seinem Gott erwartet (vgl. oben S. 289. 306), wenn es in 'Al hak-kōl betet:¹ *jitkaddaš šimkhā bānu adōnāj elōhēnu le-ēnē kol haj*, „Geheiligt werde dein Name an uns vor den Augen alles Lebendigen!“

3. Die Königsherrschaft Gottes.

Mt. 6, 10; Lk. 11, 2: *ἐλθάτω (ἐλθέτω) ἡ βασιλεία σου*.

Christl.-paläst. nur Mt. (A. C.), Sin. (Mt., Lk.), Cur. (Lk.):

wetētē malkhūtākh.

Syr. Pesch. (Mt., Lk.), Cur. (Mt.), Christl.-pal. (B): *tētē malkhūtākh.*

Vet. Lat., Mt., Lk.: *adveniat regnum tuum.*

Galil.-aram.: *tētē malkhūtākh.*

Hebr. Delitzsch, Salkinson: *tābō malkhūtēkha.*

Die Verbindung der Bitte mit der vorigen durch „und“ wird im syrischen Text des Cur. und Sin. bei Lukas auch weiterhin durchgängig angewandt. Bei Matthäus ist vom Sin. nur der Anfang der zweiten Bitte erhalten, der das „und“ zeigt. Im Cur. fehlt das „und“ bei dieser Bitte, ist aber dann stets angewandt. Der

¹ Seder Rab 'Amram I 3b, Machzor, Venedig 1568, 29^a, Siddur, Rödelheim 1868, S. 224, Siddur Hegjon Leb, Königsberg 1845, S. 300, Sopher. XIV 12, vgl. *Elbogen*, a. a. O., S. 199.

christl.-paläst. Text hat das „und“ bei der zweiten Bitte in zwei Texten, kein „und“ bei der dritten und vierten Bitte, während es bei der fünften und sechsten steht. Die Neigung des Aramäischen, Verknüpfung anzuwenden, wird in diesem Tatbestande offenbar. Sie zeigt sich auch im jüdischen Kaddisch, fehlt aber im hebräischen Abkürzungsgebete Habinenu in der palästinischen Rezension teilweise, während die babylonische sie wohl ursprünglich durchgängig hatte¹. Im Achtzehngebet ist sie nicht zu erwarten, weil es durch die Benediktion am Schluß jedes Teiles in achtzehn selbständige Stücke zerrissen ist.

Die wichtigste sachliche Parallele ist das Kaddisch, das an den Wunsch: „Geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen geschaffen hat“, den zweiten Wunsch fügt:² *wejamlēkh malkhūtēh behaijēkhōn ūbejōmēkhōn ūbehaijē dekhōl bēt jisrā'el ba'agālā ūbizeman kārīb*, „Und er bringe zur Herrschaft sein Königtum bei euerm Leben und in euern Tagen und bei dem Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und zu naher Zeit!“ Ein entsprechender Wunsch schließt sich an die hebräische Benediktion *'Al hak-kōl* (s. oben S. 310) mit den Worten:³ *tiggāle weterā'e malkhūtō 'ālenu bimehērā ūbizemān kārōb*, „Offenbar und sichtbar werde seine Königsherrschaft über uns in Eile und in naher Zeit!“ Woran dabei gedacht ist, zeigt die Fortsetzung, welche von der Erbauung des Tempels und Gnadenerweisung am Reste Israels redet. Beides entspricht der von Jochanan und Rab betonten Pflicht⁴, in Benediktionen die Königsherrschaft Gottes nicht unerwähnt zu lassen, weil eine *berākhā* ohne *malkhūt* keine *berākhā* wäre, obwohl dabei zunächst nur daran gedacht ist, daß Gott nicht nur „unser Gott“, sondern auch „König der Welt“ (*mēlekh hā-ōlām*) genannt werde. Im Stile der obengenannten Bitte sagt auch das Targum zu Obadja V. 14:⁵ *„wetitgelē malkhūtā dadōnāj bekārīb 'al kol jātebē ar'ā ūtehē malkhūtā dadōnāj le'alam ūle'ālemē 'ālemaiā*, „Und es werde offenbar die Königsherrschaft des Herrn in Bälde über allen Bewohnern der Erde, und es sei die Königsherrschaft des HERRN bis in Ewigkeit und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten!“ Eliezer ham-Moda'i gibt auf die Frage: „Wann

¹ S. Messian. Texte, S. 24.

² Messian. Texte, S. 25, Seder Rab 'Amram I 3^b, Machzor Vitry, S 64.

³ Sopher. XIV 12, Machzor, Venedig 1568, 29^a.

⁴ j. Ber. 12^d, b. Ber. 40^b.

⁵ So nach Ausg. Venedig 1517, wo D. Kimchi obigen verlängerten Text des Targums mitteilt.

wird der Name Amaleks verschwinden?“ die Antwort:¹ „Dann, wenn der Fremddienst ausgerottet ist mit seinen Verehrern und Gott einzig in der Welt ist und seine Königsherrschaft ewig.“ Daß diese Tatsache, wie es sich von selbst versteht, auch für die Stellung Israels in der Welt von Bedeutung ist, betont im Kaddisch die Einschaltung:² *wejašmah purkânêh wîkārêb mešîhêh wejîphrôk ‘ammêh*, „Und er lasse sprossen seine Erlösung, nahen seinen Gesalbten und er erlöse sein Volk!“ Das Kaddisch de-Rabbanan³ nennt als Güter der vollendeten Königsherrschaft Gottes die Erneuerung der Welt, die Totenauferstehung, die Erbauung Jerusalems, die Vollendung des Tempels, die Beseitigung des Fremddienstes und die Wiederherstellung des Tempeldienstes.

Daß aram. *malkhû*, bzw. hebr. *malkhût*, nicht mit „Reich“, sondern mit „Königsherrschaft“ wiederzugeben ist, war S. 75ff. gezeigt und wird im Kaddisch durch das vorangehende *jamlêkh* selbstverständlich. Es ist eine aktive Größe, nicht der bloße Bereich königlichen Handelns, so sehr, daß für das jüdische Denken die Königsherrschaft des Himmels (*malkhût šāmajîm*) oft mit der Gewalt Gottes als des Gesetzgebers zusammenfällt⁴, so daß sie im Gesetzesgehorsam des Israeliten zur Wirklichkeit wird. Wo der Bibeltext das Zeitwort vom Königwerden Gottes braucht (2. M. 15, 18; Jes. 52, 7; Mich. 4, 7) redet das Targum von Gottes „Königsherrschaft“. So setzt Onkelos 2. M. 15, 18 die Worte: *jahwe jimlôkh le’ôlām wā’ed*, um in den Satz: *adônaj malkhûtêh kâ’em le-‘alam ûle-‘âlemê ‘âlemaîjâ*, „Der HErr, seine Königsherrschaft besteht in Ewigkeit und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten“, und wenn es Jes. 40, 9 heißt: „Siehe da, euer Gott!“, so setzt der Targumist: *itgelî at malkhûtâ de-‘elâhakhôn*, „Offenbar wurde die Königsherrschaft eures Gottes“. Wenn in Salomops. 17, 3 die Hoffnung der Frommen sich auf die Macht des Erlösergottes richtet, so kann fortgefahren werden: „Und die Königsherrschaft unsers Gottes währt ewig über die Völker mit Gericht“, also hebräisch: *malkhût elôhenu malkhût ‘olām ‘al hag-gôjîm bemîšpât*.⁵ Der Begriff der *malkhût*, obwohl im Alten Testament schon vorhanden, gehört zu den Abstraktbildungen, deren Gebrauch das Späthebräische

¹ Mekh. zu 2. M. 17, 14ff. (Ausg. Weiss 64a), Mekh. de-Rabbi Ismael, S. 185, Ekh. R. 3, 66 (56a).

² Siddur Jemen, Maimonides, vgl. den Sephardischen Ritus, Seder Tephillot, Livorno 1846, 27b.

³ Messian Texte, S. 25.

⁴ S. oben S. 79f.

⁵ Vgl. Ps. 145, 13, Dan. 3, 33.

liebt und sehr erweitert hat¹. Wo man früher die handelnde Person hervortreten ließ, ist es jetzt das ihr Handeln zusammenfassende Abstraktum, mit dem man davon redet. Auch Assumptio Mosis 10, 1 heißt es: *parebit regnum illius (Domini)*, Apoc. Bar. 39, 7: *revelabitur principatus Messiae mei*, und Lk. 19, 11: μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀποφαίνεσθαι, also neuhebräisch: *‘atīdā malkhūt hā-‘elōhīm lehiggālōt*, galil.-aramäisch: *‘atīdā² malkhūtā de-‘elāhā mitgelājā*. So betet man dann auch³: *malkēnu elōhēnu jahēd be-‘ōlāmekhā, jahēd malkhūtekhā be‘ōlāmekhā*, „Unser König, unser Gott, mache deinen Namen einzig in deiner Welt, mache einzig deine Königsherrschaft in deiner Welt!“ Ebenso wird in ‘Alēnu die Erwartung ausgesprochen⁴, daß „du die Welt ordnest durch die Königsherrschaft des Allmächtigen“, und daß alle „das Joch deiner Königsherrschaft auf sich nehmen und du über sie herrschest immer und ewig“. Dann geschieht, was im Musaphgebet für Neujahr und Versöhntag ausgesprochen wird:⁵ „Die übermütige Königsherrschaft (*malkhūt hā-‘alīzā*) entwurzelst und zerbrichst du, und du wirst König — über all deine Werke in Jerusalem, deiner Stadt“, dies natürlich nicht ohne den Messias.⁶

Nach allem Gesagten läßt sich die Bitte: „Deine Königsherrschaft komme“, umsetzen in die Aufforderung: „Werde König“ — nämlich auf dieser Erde, wo jetzt andere Mächte neben Gott Einfluß haben. Nur ist dies göttliche Handeln in die Gestalt eines Zustandes umgesetzt, der jetzt nicht vorhanden ist, aber doch wirklich werden muß. Es ist Gottes Sache, wann dies geschieht. Der Beter stellt sich auf seine Seite, wenn er wünscht, daß Gott damit nicht zögern möge. Vom Volke Israel und seiner Unterjochung ist nichts gesagt. Die Voraussetzung der Bitte ist, daß die Gotteskinder die gegenwärtige Unordnung in der Welt um Gottes willen beendet sehen möchten. Gewiß könnten sie dabei auch daran denken, daß sie unter dem jetzigen Zustand der Dinge leiden,

¹ S. Hillel, Die Nominalbildungen in der Mischna (1891), S. 10ff.

² Dalman, Gramm., S. 268f., Siegfried, Lehrbuch der neuhebr. Sprache, S. 84f.

³ Seder Rab ‘Amram I 9^a, vgl. *Elbogen*, a. a. O., S. 59f.

⁴ Mess. Texte, S. 27, Machzor Vitry, S. 75, Siddur, Rödelheim 1868, S. 131f., vgl. Seder Rab ‘Amram I 46^a, *Elbogen*, a. a. O., S. 59f.

⁵ Messian. Texte, S. 26, vgl. Seder Rab ‘Amram I 44^b. In meinem Exemplar von Machzor Romi, Bologna 1540, und Machzor, Kremona 1560, hat die Zensur den ersten Teil ganz oder teilweise geschwärzt, weil er den Christen gelten konnte. In Siddur, Rödelheim 1868, S. 396, ist er wiederhergestellt. Ähnliches steht auch in der 12. Eulogie des Achtzehngebets.

⁶ S. Aptowitzer, MGWJ 1930, S. 115ff.

aber davon wird nichts angedeutet. Hatte das erste Wort vor allem Gott in seiner überweltlichen Majestät anerkannt, so erbittet das zweite rücksichtslose Durchsetzung seiner Herrschergewalt, die bei dem „Vater im Himmel“ niemals im Dienste bloßer Selbstsucht steht, sondern nur das Wohl seiner Kinder verwirklicht.

4. Der Wille Gottes.

Mt. 6, 10; Apostellehre VIII 2: γεννηθήτω τὸ θέλημα σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς (D. ἐπὶ τῆς γῆς).

Christl.-paläst., Mt.: *jīʿabēd šibjōnākh hēkh mā dibešumaijā uph ʿal arʿā*.

Cur. Mt.: *wenihwōn (!) šebjānākh beʿarʿā ēkh debišemaijā*.

Pesch. Mt., Lk.: *nehwē šebjānākh aikhanā (aikh) debišemaijā āph be-arʿā*.

Vet. Lat., Mt.: *fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra*.

Delitzsch: *jēʿāse rešōnekhā kaʿāser baš-šāmājim gam bāʿāreš* (ursprünglich: *kemō baš-šāmājim kēn bāʿāreš*).

Salkinson: *jēʿāse rešōnekhā bāʿāreš kaʿāser naʿasā baš-šāmājim*.

Galil.-aram.: *jīʿabēd reʿūtākh kemā (hēkhemā) debišemaijā kēn (hākhēn) ʿal arʿā*.

Für „Wille“ erscheint aram. *reʿūtā* im Kaddisch (S. 304), wo Gottes Wille als hinter der Weltschöpfung stehend erwähnt wird. Die Targume verwenden es für hebr. *rāšōn*, z. B. Onk. Jer. I. II 1. M. 49, 6¹; Jes. 60, 10. *reʿūt rūaḥ reʿūtēh*, „Ein windiger Wille ist sein Wille“, wird nach Pred. 4, 6 im Midrasch von gewissen Plänen eines Menschen gesagt². Das Tun des Willens Gottes gehört zur Heiligung seines Namens, so heißt es Targ. Mal. 1, 11: *bekhol ʿiddān de-ʿattūn ʿābedin reʿūtī anā aḳabbēl šelōtekhōn ūšemī rabbā mitḳaddaš ʿal jedēkhōn*, „Zu jeder Zeit, da ihr meinen Willen tut, nehme ich euer Gebet an, und wird mein großer Name durch euch geheiligt“.

Daß *γίνεσθαι* auf „getan werden“ zurückgehen kann, zeigt 1. M. 42, 25 LXX: καὶ ἐγενήθη, masoret. Text: *wajjaʿas*, gelesen: *wajjēʿās* „und es wurde getan“. Das vom Syrer vorgezogene wortgetreue *nihwē* ist zu matt, wie schon die christlich-palästinischen Übersetzer empfunden haben. Auch Mt. 26, 6 setzen sie³: *šibjōnākh jīʿabēd*, für „Dein Wille geschehe“ (γεννηθήτω). Daß zum gebietenden „Willen“ ein „Tun“ gehört, zeigen Ps. 40, 9; 103, 21; 145, 19; Est. 1, 8; Dan. 8, 4; 11, 3. 16. 36; Neh. 9, 24, aber auch

¹ Vgl. *Brederek*, Konkordanz zum Targum Onkelos, S. 113.

² Vajj. R. 3 (7b), Koh. R. 4, 6 (89b).

³ S. A. S. *Lewis*, *Codex Climaci rescriptus*, S. 58.

Jesu Worte Mt. 7, 21; 12, 50; Mk. 3, 35; Lk. 12, 47; Joh. 9, 31. Schim'on ben Jochaj schließt sein vernichtendes Urteil über Heiden, Schlangen und Frauen mit dem Satz:¹ „Selig, wer den Willen Gottes tut!“ Gamliel III sagt:² „Tue seinen (Gottes) Willen wie deinen Willen, damit er deinen Willen tue wie seinen Willen!“ Siphra, Ked. 10 (92^d), versichert: „Wer das Gesetz tut und den Willen seines Vaters im Himmel tut, von dem ist gewiß, daß Gott sich seiner erbarmt, ihn nicht aus der Welt zu entfernen“. Die Täter des Gotteswillens (*ōsē rešōnō*) stehen im Gegensatz zu denen, welche Gott erzürnen (*makh'īsāw*)³. Jojachin wurde ins Exil geschickt, „weil er den Willen seines Vaters im Himmel nicht auf sich nahm“ (*min qodām delā sām 'alōhi re'ūt abūhi debišemaijā*)⁴. Jehuda ben Tema mahnt⁵: „Sei mutig wie der Panther —, den Willen deines Vaters im Himmel zu tun“ (*lā'asōt rešōn ābikha šeb-baš-šāmajim*).

Zu dem „wie — so“ der zweiten Hälfte der Bitte läßt sich 3. M. 7, 7 vergleichen, wo hebr. *ke—ke* von Onkelos mit *ke—kēn*, von Jer. I mit *ke—hēkhedēn* wiedergegeben wird, oder 1. M. 18, 25, wo für *ke—ke* Onkelos und Jer. I an erster Stelle nichts, an zweiter *ke* bzw. *hēkh* setzen. Ps. 127, 4 haben hebräischer Text und Targum in gleicher Weise *ke—kēn*. Das Mischnahebräisch braucht in diesem Falle *ke—kākḥ* Schebi. II 3, IV 9. Aber richtiger ist es, an abgekürzte Vergleichungssätze zu denken, „wie Gottes Wille im Himmel geschieht, geschehe er auf Erden“. Dann wäre hebr. *ka'ašer—kēn* das Entsprechende, das 2. M. 39, 43 von Onkelos mit *kemā de—kēn*, von Jer. I mit *hēkhemā de—hēkhedēn* wiedergegeben wird. Das Mischnahebräisch braucht in solchem Fall *kešēm še—kākḥ* Pea VII 5, *kešēm še—wekhēn* Schebu. VII 7 und *mā—aph* Ter. V 4⁶. Im galiläischen Aramäisch sagt man:⁷ *kemā dejāhēb lākḥ kēn hawā jāhēb lī*, „Wie er dir gibt, so hätte er mir gegeben“, oder auch:⁸ *hēkhemā detēmar—kēn att āmar*, „Wie du sagst —, so sagst du“, oder auch:⁹ *hākḥēn harwait 'abadt lī, kemā daharwāt 'ābedā lēh*, „Hast du mir so getan, wie sie ihm getan hat?“ Da das *ὥς — καί* des griechischen Textes nur einem „so — wie“ entspricht, wird das in solchem Fall nicht

¹ j. Kidd. 66^d, Sopher. XV 10.

² Ab. II 4.

³ Ber. R. 65 (141^a).

⁴ Targ. II Est. 1, 1.

⁵ Ab. V 20, b. Pes. 112^a, vgl. Bem. R. 20 (163^b).

⁶ Vgl. Sachs, Partikeln der Mischna, S. 48.

⁷ Ber. R. 45 (94^b).

⁸ j. Erub. 19^b.

⁹ j. Sabb. 7^d. S. auch Gramm.², S. 220f. 239.

übliche *aph* durch *kēn* (*hākhēn*) zu ersetzen sein. Vgl. unter Nr. 6. Die Artikellosigkeit von *oḡḡavq̄* und *γῆς* läßt sich weder im Hebräischen noch Aramäischen wiedergeben und gehört griechischer Redeweise an.

Sachlich steht dieser Bitte des Herrengebets nahe das für gefährliche Lage empfohlene kurze Gebet Eliezers:¹ *‘asē reṣōnekhā baš-šāmaim, wetēn nahat rūaḥ līrē’ekha bā-’āreṣ wehaṭ-tōb be-’enēkha ‘asē, bārūkh šōmēa’ tephillā*, „Tue deinen Willen im Himmel droben und gieb Beruhigung denen, die dich fürchten, auf Erden, aber was in deinen Augen gut ist, das tue! Gebenedeit ist, der Gebet erhört“. Der Nachdruck fällt aber dabei auf die Bitte um Berücksichtigung der irdischen Lage des Betenden und seiner Genossen, soweit es der Wille des überirdischen Gottes erlaubt, ähnlich 1. Makk. 3, 60, wo eine Aufforderung zu tapferem Kampfe mit den Worten schließt: „Wie es Wille ist im Himmel², wird er (der Himmel) es tun!“ Auch im Herrengebet wird zuweilen der Gedanke gefunden, daß es betonen wolle wie das Gethsemanegebet Jesu (Mt. 26, 39; Mk. 14, 36; Lk. 22, 42): „Nicht wie ich will, sondern wie du willst“. Aber mit der Bitte um das Kommen der Königsherrschaft Gottes konnte eine solche Einschränkung nicht verknüpft werden. Da Lukas die Bitte um das Geschehen des göttlichen Willens nicht hat, wird sie um so mehr als bloße Ergänzung der vorigen zu betrachten sein, die verhüten will, daß bei der Königsherrschaft Gottes nur an die Befriedigung persönlicher oder völkischer Wünsche gedacht werde, und feststellen, daß der Wille des himmlischen Vaters und seine Durchsetzung in der Welt darin die Hauptsache ist. Die Sache der Betenden ist noch gar nicht zu Worte gekommen. Nur das ist gewiß, daß die für volle Geltung des Willens Gottes eintretenden Beter unmöglich nachher ihre eigenen Wünsche diesem Willen in den Weg stellen können. Die Voraussetzung der Bitte ist vielmehr eine Unterscheidung zwischen dem Getanwerden des göttlichen Willens im Himmel, wo es ein vollkommenes ist, und dem Getanwerden dieses Willens auf Erden, wo ihm Hindernisse im Wege stehen, ähnlich wie im Engelliede Lk. 2, 14 der „Gott in der Höhe“ und der „Friede auf Erden bei den Menschen des

¹ Tos. Ber. III 11, b. Ber. 29b (mit Lesart *mit-tāḥat* „hinieden“ für *bā-’āreṣ*).

² Zu dieser Umschreibung für Gott s. oben S. 178ff. Die hebr. Übersetzung der Apokryphen von Fränkel (Warschau 1894) setzt 1. Makk. 3, 60 mit sachlichem Recht: *wadōnāj elōhīm et haṭ-tōb be-’enāw ja’ase*, „Und der HErr Gott, was in seinen Augen gut ist, wird er tun“ (vgl. 1. Sam. 3, 18).

Wohlgefallens“¹ einander gegenüber gestellt sind. Eine Empfindung von solchem Unterschiede liegt vor, wenn 5. M. 4, 39, vgl. 3, 4 die Bezeugung, daß Gott im Himmel und auf der Erde derselbe ist, von Targum Onkelos und Jeruschalmi I umgesetzt wird in die Tatsache, daß Gottes Wohnen (*šekhinetēh*) im Himmel droben weilt, während er auf Erden hienieden „Herrscher“ (*šallīt*) ist². Es ist in der Bitte des Vaterunser sicher nicht daran gedacht, daß im Himmel widerstrebende Mächte vorhanden sind, wie *Fiebig* annimmt³, sondern grade daran, daß dies dort nicht der Fall ist und auf Erden ebenso werden soll, wie es dann geschieht, wenn Gottes Königsherrschaft gekommen ist. Der Himmel ist die Stätte Gottes, die Erde die Stätte der Menschen, wo deshalb ein widerstrebender Wille möglich ist. So wird im Targ. Jer. I zu 3. M. 22, 18 gefordert, daß die Barmherzigkeit Gottes „im Himmel“ ihr Gegenbild haben soll in der Barmherzigkeit der Menschen „auf der Erde“. Im Hintergrunde liegen Gedanken, wie Simaj sie ausspricht, wenn er sagt:⁴ „Alle Geschöpfe, die vom Himmel geschaffen sind (die Engel), deren Leib und Seele ist vom Himmel, aber alle Geschöpfe, die von der Erde geschaffen sind, deren Seele und Leib ist von der Erde; darum, wenn der Mensch das Gesetz und den Willen seines Vaters im Himmel tut, dann ist er wie die oberen Geschöpfe“. Ebenso betet man in der Keduschscha:⁵ *naḳdīš šimkhā bā-‘ōlām kešēm šem-maḳdišīn ōtō bišemē mārōm*, „Wir heiligen deinen Namen in der Welt, wie sie ihn heiligen im Himmel droben“, dies mit Hinweis auf das dreifache Heilig der Seraphim Jes. 6, 3, das das Targum auf den Himmel der Höhe droben als den Ort des Wohnens Gottes, die Erde, das Werk seiner Macht, und die endlose Ewigkeit bezieht, für die alle das *ḳaddīš* von Gott gilt. Im Himmel sind es die Engel, welche dem Willen Gottes in vollkommenem Gehorsam dienen (Ps. 103, 21); ebenso gehorsam sollen die Menschen werden. Israel klagt in der Litanei Māran debišemaijā zweimal:⁶ *māran debišemaijā ‘abrēnan ‘al mēmerākh welā ‘abdēnan re’ūtākh*, „Unser Herr im Himmel, wir haben dein Wort übertreten und

¹ Jo. Jeremias, ZNW 1929, S. 19, setzt *be-‘anšē rāšōn* als hebräische Vorlage voraus und kommt damit auf die Übersetzung bei *Delitzsch*: *be-‘anšē rešōnō*, bei welcher das Suffix durch hebräisches Sprachgefühl veranlaßt ist.

² So auch Targ. Jos. 2, 11, 1. Kön. 8, 23.

³ Bergpredigt, S. 116 Anm., Vaterunser, S. 77.

⁴ Siphre, Deut. 306 (132a), nach Ausg. Venedig 1545, ohne die Einschaltung von Ausg. Friedmann und Midr. Tann. zu 5. M. 32, 2, S. 186.

⁵ Machzor Vitry, S. 66, Machzor, Venedig 1568, 28^a, Siddur, Rödelheim 1868, S. 89.

⁶ Machzor Romi, Bologna 1540, Ma’amadoth vor Neujahr.

deinen Willen nicht getan“. Es erfährt, daß Gott die Erde erbeben läßt, weil sie seinen Willen nicht tut und die Zehnten nicht nach Vorschrift gibt¹, wo Nehoraj also an den formulierten Willen Gottes denkt, der bei Jesus nicht im Vordergrund steht. Wenn die Gelehrtschüler die Gesetzesunkundigen (*‘am hā-’āreš*) über Reinheit und Unreinheit, Verbotenes und Erlaubtes unterweisen, lehren sie sie „den Willen ihres Vaters im Himmel zu tun“². Aber auch Geiz gegenüber den Armen würde dem Willen des himmlischen Vaters nicht entsprechen³. Es wird der Ausspruch gewagt:⁴ „Ehe unser Vater Abraham in die Welt kam, war Gott gleichsam nur über den Himmel König“; aber dann machte Abraham ihn durch sein Bekenntnis zu ihm „zum König über den Himmel und über die Erde“. Schim’on ben Eleazar sagte:⁵ „Wenn die Israeliten Gottes Willen tun, ist sein Name in der Welt groß, und wenn sie ihn nicht tun, ist sein Name in der Welt gleichsam entweiht“. Eine Wirkung von „unten“ nach „oben“, das heißt von menschlichem Handeln auf göttliches Handeln, tritt ein, wenn ein Mensch sich selbst hinieden (*mil-lemattā*) heiligt (durch Vermeidung von Verunreinigung), denn dann heiligen sie (Gott) ihn (den Menschen) „droben“ (*mil-lemma’alā*)⁶. Auch dem Judentum steht fest, daß die Zeit kommen wird, in welcher die Anerkennung des Willens Gottes bei Juden und Nichtjuden allgemein ist. Man überlegt, ob es sich dabei um die Befolgung des ganzen Gesetzes vom Sinai, oder, wie es als sicher gilt, für die Nichtisraeliten, die auf diese Weise für immer von Israel, dem Volke des Gesetzes, getrennt werden, nur um die sieben Gebote der Noachiden (Götzendienst, Schmähung des göttlichen Namens, Unzucht, Mord, Diebstahl, Gerichtsbarkeit, Fleischgenuß von einem lebenden Tier)⁷ oder um die nirgends vollständig definierten dreißig Gebote handelt, welche der Messias den Völkern gibt⁸, und kommt also auch hier über den formulierten

¹ j. Ber. 13 c, Midr. Teh. zu Ps. 18, 8; 104, 32.

² Vajj. R. 34 (94b).

³ Ebenda.

⁴ Siphre, Deut. 313 (134b), Midr. Tann. zu 5. M. 32, 10, S. 191, Jalk. Machiri zu Ps. 22, 12.

⁵ Mekh. zu 2. M. 15, 2 (Ausg. Weiss 44b), Mekh. de-R. Ismael, S. 128.

⁶ b. Jom. 39a (Barajetha). Über die Andeutung Gottes durch ein subjektloses Verbum, s. oben S. 184.

⁷ Tos. Ab. z. VIII 4—6, b. Ab. z. 56a, 74b, Ber. R. 16 (34b), Schem. R. 30 (75a), Seder ‘Olam R. 5, vgl. Weber, Jüd. Theologie², S. 262ff., Moore, Judaism I, S. 275f., Billerbeck, Kommentar III, S. 37f.

⁸ Ber. R. 98 (212a), j. Ab. z. 40c, b. Chull. 92a, wonach Midr. Teh. und Jalk. Machiri zu Ps. 21, 1 „sechs“ in „dreißig“ zu verwandeln. Vgl. Ergänzungen zu Jesus-Jeschua, S. 5.

Gotteswillen und den Nationalismus nicht hinaus. Doch bleibt es bei dem Wunsch, der im Gebet 'Alenu¹ ausgesprochen wird, daß einst „alle das Joch der Königsherrschaft Gottes auf sich nehmen und Gott also über alle König wird“. Das ist die Zeit, in welcher die „Königsherrschaft der Gottlosigkeit“ (*malkhūt hā-rīš'ā*) vernichtet und die „Königsherrschaft des Himmels“ (*malkhūt šāmajim*)², also Gottes, offenbar wird, wie es der Midrasch zu Hsl. 2, 12 (32^a) ausführt. Auch das Gebet 'Alenu redet ähnlich wie die zwölfte Benediktion des Achtzehngebets von der Vernichtung des Götzendienstes, die einst geschehen muß, weil die Nichtjuden vor „Hauch und Nichtigkeit“ (*hébel wārīk*) niederfallen, während Israel den König der Könige verehrt. Jenen aus Jes. 30, 7 genommenen Ausdruck hat man zuweilen auf das Christentum bezogen, weil *wārīk* ebenso wie *jēšū* den Zahlwert 316 hat³, und die Zensur hat ihn deshalb beseitigt⁴. Tanchum bar Scholastika⁵ findet das Hindernis für das Tun des göttlichen Willens, zu dem der Mensch geschaffen ist, in dem Joch des bösen Triebes⁶. Seine Vernichtung allein macht möglich, daß „wir deinen Willen wie unseren Willen tun (*na'ase rešōnekhā kirešōnēnu*) mit vollkommenem Herzen“. Nach Ez. 11, 19; 36, 26f.; 37, 14 hängt dies Hindernis zusammen mit dem steinernen Herzen, das durch einen neuen Geist, den Gottes Geist bestimmt, in ein fleischernes verwandelt werden soll, oder, wie das Targum es ausdrückt, in „ein Herz, das sich vor mir fürchtet, meinen Willen zu tun“ (*le-me'bad re'ūtī*), vgl. unter Nr. 8.

Wenn nach Cod. D bei Lukas die zweite Bitte lautet:⁷ *ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρίσάτω ἡμᾶς*, so ist das

¹ Messianische Texte, S. 27, Siddur Hegjon Leb (Königsberg 1845), S. 167, Siddur, Rödelheim 1868, S. 131.

² So nach Ausg. Saloniki 1593. In Ausg. Konstantinopel 1512 und Venedig 1545 fehlt *šāmajim*. Spätere Ausgaben haben aus Zensurrücksichten *hā-rīš'ā* durch *kūtim* ersetzt, wonach Fiebig, Bergpredigt I, S. 116, richtig II, S. 53 Anm.

³ S. Brück, Rabbinische Zeremonialgebräuche, S. 55ff.

⁴ In meinem Exemplar von Machzor Romi (Bologna 1540) hat der Zensor Dominico Irosolymitano im Jahr 1598 die Stelle geschwärzt, in Machzor Kremona 1560 ist eine Lücke gelassen, in Machzor Venedig 1568 die Weglassung nicht mehr angedeutet. Machzor Italjani (Livorno 1856) hat *hébel wārīk* durch *elīlīm* ersetzt.

⁵ j. Ber. 7d. Nach b. Ber. 17^a ist ein zweites Hindernis die „Zwangsherrschaft der Königreiche“ (*šī'būd malkhijjōt*), s. Rabbīnovicz, Dikduke Sopherim z. St. und die unzensierten Drucke.

⁶ S. über ihn unter Nr. 8.

⁷ Blass, Evangelium sec. Lucam, S. 51, Chase, *The Lord's Prayer in the early Church*, S. 25ff.

Kommen der Gottesherrschaft in die Welt durch ein göttliches Wirken in der Gegenwart ersetzt, das die Beter im Innern umgestaltet. Hatte die dritte Bitte bei Matthäus dafür gesorgt, daß sich mit dem Gedanken an die Gottesherrschaft nicht menschlicher Egoismus verknüpft, so tritt hier an ihre Stelle der Hinweis auf die innerliche Verwandlung, die nach der apostolischen Verkündigung (Röm. 8, 1ff.; 2. Kor. 5, 5ff.; Eph. 1, 14) das Wesen des Menschen in den von Gott gewollten Stand bringt und damit die Königsherrschaft Gottes verwirklicht. Irgendwelche Notwendigkeit, die Bitte mit *Harnack*¹ für die ursprüngliche Einleitung des Bittgebets bei Lukas zu halten oder ihre Entstehung mit *von Soden* und *Klein*² in den Kreis des Täufers Johannes zu legen, wo Jesus sie selbst formuliert haben könnte, fehlt. Bei dem Täufer ebenso wie bei Jesus sind erweisbare Berührungspunkte nicht zu finden. Aber verständlich wäre, wenn Marcion sie verfaßt hätte, weil ihm die Königsherrschaft Gottes zu jüdisch klang.

Auf jüdischem Gebiet muß als Parallele gelten die erste Benediktion im eigentlichen Bittgebet des Achtzehngebets, welche nach der palästinischen Rezension lautet³: „Schenke uns, unser Vater, Erkenntnis von dir, und Verstand und Einsicht aus deinem Gesetz! Gepriesen seist du, HErr, der die Erkenntnis schenkt!“ Die „Erkenntnis“, deren Inhalt der göttliche Wille des formulierten Gesetzes ist, gilt dabei als Voraussetzung der „Buße“, deren Herbeiführung durch Gott die nächste Bitte gewidmet wird. Das Morgengebet der Schule Jannaj's⁴ um „ein gutes Herz, ein gutes Teil“⁵, einen guten Trieb“ gehört hierher, aber auch das Abendgebet⁶, daß „der gute Trieb in mir herrsche und nicht der böse Trieb“. Gottes Geist als die dabei wirksame Kraft wird nicht genannt, sollte aber doch vorausgesetzt sein⁷. Der Gegensatz zum Christentum könnte veranlaßt haben, daß er im ganzen Achtzehngebet keine Erwähnung findet.

Das Vaterunser setzt ohne Zweifel voraus, daß die Betenden, welche Gottes Heiligkeit, Königsherrschaft und Willen anerkennen,

¹ *SBA* 1904 I, S. 195ff.

² Der älteste christl. Katechismus, S. 266ff.

³ Messian. Texte, S. 19. ⁴ j. Ber. 7d.

⁵ *ḥēlek* ist hier das jedem Menschen gegebene irdische Geschick, vgl. Ab. V 12, b. Sabb. 118b, Mo. k. 18b. ⁶ b. Ber. 60b.

⁷ Nach Chijja bar Abba wird der Geist in dieser Welt nur in eines der Glieder des Menschen gestreut, in der künftigen Welt in den ganzen Körper, Ber. R. 26 (54a), es könnte aber dabei trotz der Zitierung von Ez. 36, 26 nur an den Lebensgeist gedacht sein.

sich innerlich in dem normalen Stande des Gotteskinds befinden und also nicht erst in ihn hineinzuführen sind. Daß sie deshalb sich nicht für vollkommen und für sicher vor Sündenfall halten, geht aus den nächsten Bitten hervor. Aber es ist schon bei den ersten Bitten selbstverständliche Voraussetzung, daß sie Gottes heiligem Namen, seinem Königtum und seinem Willen alles verdanken, was sie in der Welt sind und jemals werden können. Ausgesprochen wird hier nur, daß die im Willen Gottes gegebene Grundlage einer rechten Weltordnung zur Wirklichkeit werden möge, natürlich ebenso im einzelnen Menschen wie in den allgemeinen Verhältnissen. Jede Bezugnahme auf eine besondere Bindung Gottes an Israel und auf den Wortlaut des Gesetzes vom Sinai fehlt. Die erbetene vollkommene Zukunft tritt der unvollkommenen Gegenwart gegenüber, ohne daß eine vorbereitende Zwischenstufe ausgeschlossen werden müßte, wie sie im Grunde schon darin vorhanden ist, daß Kinder Gottes auf Erden vorhanden sind, welche um die Vollendung der Gottes-herrschaft bitten.

War in den ersten drei Bitten die Sache Gottes zu ihrem vollen Rechte gekommen, so ist nun der Raum frei für die eigenen Bedürfnisse der Gotteskinder, wie schon der Midrasch hervorhebt¹, daß sowohl Mose, David, Salomo wie auch das Achtzehngebet „das Lob Gottes“ (*šibhō šel-lam-māḱōm*) an die erste Stelle setzen und dann erst „das Bedürfnis Israels“ (*sorkām šel-le-jisrā'ēl*) erwähnen.

Nach *Fiebig*² wäre dieser erste Teil des Vaterunsers, den *Har-nack*³ ganz beseitigen möchte, eine Abkürzung des Jesu wohlbe-kannten Kaddisch. In Wirklichkeit besteht nach dem Oben-gesagten ein Zusammenhang in viel weiterem Umfang mit allem, was in Israel von Gottes Name, Herrschaft und Willen gesagt worden ist. Das Kaddisch beruht auf derselben Grundlage und will Wichtigstes von Gott zusammenfassen, bleibt aber deshalb in der Linie des Rabbinismus, von welcher Jesus abgewichen ist.

5. Das Brot des Menschen.

Mt. 6, 11, Apostellehre: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.

Lk. 11, 3: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν.

¹ Siphre, Deut. 343 (142^a), Midr. Tann. zu 5. M. 33, 2 (S. 208f.).

² Das Vaterunser, S. 34f.

³ Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1904, I, S. 195ff.

Christl.-paläst., Mt.: *laḥman-de-'utrā* (Cod. B. *de-'utrin*) *hab lan jōmādēn*.

Cur. Mt.: *welaḥman amīnā dejōmā hab lan*.

Sin. Cur. Lk.: *wehab lan laḥmā amīnā dekhōl jōm*.

Pesch. Mt.: *hab lan laḥmā desunḵānan jaumānā*.

Pesch. Lk.: *hab lan laḥmā desunḵānan kol jōm*.

Galil.-aram., Mt.: *pittan (laḥman) delimeḥar (dejōmā) hab lan jōmā dēn*.

Galil.-aram., Lk.: *pittan (laḥman) dejōmā (deṣorkhēnan) hab lan bekhōl jōm*.

Hebr. Delitzsch: *et lēhem ḥuḳḳēnu ten lānu haj-jōm* (Lk.: *jōm jōm*).

Hebr. Salkinson, Mt.: *ten lānu haj-jōm lēhem ḥuḳḳēnu*.

Hebr. Salkinson, Lk.: *ten lānu haj-jōm lēhem ḥuḳḳēnu jōm bejōmō*.

Hieron. Mt.: *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*.

Vet. Lat., Lk.: *panem nostrum cotidianum da nobis cotidie*.

Die von der Peschito vermiedene Voranstellung des Objekts hat für das palästinische Aramäisch nichts Bedenkliches, sobald der Nachdruck darauf liegt. Folgende Beispiele bietet der palästinische Talmud auf einer Kolumne (Bab. m. 8c): *ḵīḳiltā zebanīt sīmā lā zebanīt* „Den Schutthaufen habe ich gekauft, den Schatz habe ich nicht gekauft“. *dehab anā ākhēl* „Esse ich denn Gold?“ *dehab lēt attūn ākhelīn*, „Gold eßt ihr nicht“. *lā dahabākh welā kaspākh anā ṣerīkh*, „Weder deines Goldes noch deines Silbers bedarf ich“. Auch j. Kidd. 64c: *haijē šā'ā be'ēt gabbākh*, „Leben für eine Zeit habe ich bei dir erbeten.“

Für „Brot“ kommt neben dem targumischen *laḥmā* (s. u.) das im galiläischen Aramäisch beliebte *pittā* in Frage. Ein Bettler fragt¹: *īt beṣal belā phittā*, „Gibt es Zwiebel ohne Brot?“ Am Sabbat „Brot“ (*pittā*) zu backen, wird für einen besonderen Fall erlaubt². „Feines Brot“ (*pittā naḵjā*) veranlaßt Lobpreis dessen, der den Weizen geschaffen³. Eine Frau nimmt zwei Laibe Brot (*terēn 'iggūlīn dephittā*), um ihre Nachbarin zu trösten⁴. Ein Hirte betet:⁵ *berīkh mārēh dehāj pittā*, „Gebenedeit sei der Herr dieses Brotes!“ „Warmes (frisches) Brot“ (*pittā ḥammīmā*) wünscht der römische

¹ Vajj. R. 5 (16b).

² j. Bez. 60c.

³ j. Ned. 40a.

⁴ Vajj. R. 6 (17b).

⁵ b. Ber. 40b.

General zu essen¹. „Brot“ (*pittā*) soll man nicht unter die Achselhöhle stecken². *pittā naḳjā* (s. o.) hat der Bäcker Targ. Jer. I 1. M. 40, 16 in seinen Körben. Auch das Hebräische der Mischna und des paläst. Talmud hat *pat* als gewöhnliches Wort für „Brot“³. In einer Benediktion erscheint *lēhem*⁴, weil der Ausdruck aus Ps. 104, 14 genommen ist. Von *lēhem šar* „knappem Brot“ kann geredet werden⁵, weil Jes. 30, 20 den Ausdruck hat. Sonst wird *lēhem* nur in Verbindung mit dem Opferritual angewandt, also auch infolge biblischer Veranlassung. In den Targumen wird dagegen für das hebr. *lēhem*, wo es „Brot“ meint, *laḥmā* gesetzt (so Onk. Jer. I 1. M. 14, 18; 18, 5). Auch das Manna, wenn es als „Brot vom Himmel“ bezeichnet wird (2. M. 16, 4), heißt *laḥmā*, und im *Somnium Mordechai*⁶ heißt es davon: *wīhabta laḥmā min šemaijā likhephanhōn*, „und du gabst Brot vom Himmel ihrem Hunger“. *pittā* erscheint Onk. 1. M. 18, 5 für hebr. *pat*, Onk. 2. M. 29, 23 für hebr. *kikkār*. Auch der babylon. Talmud⁷ hat gelegentlich *laḥmā*, während es im palästinischen Talmud und Midrasch zu fehlen scheint.

Trotzdem wäre denkbar, daß in der Sprache des Gebets das Wort *laḥmā* angewandt wurde, weil das biblische *lēhem* die Ausdehnung der Bedeutung des Wortes auf „Nahrung“ erlaubte. Das hat im Orient noch heute seinen sachlichen Grund in dem Fehlen der Kartoffel. Beim Bauern und Beduinen ist keine Mahlzeit ohne Brot denkbar, auch in den Gegenden, wo das Brot nicht zum Ergreifen der Kochspeise dient. Der weitere Sinn des „Brot“ zeigt sich aber auch 1. M. 3, 19, wo Targ. Jer. I. II bei dem „Brot“, das der Mensch im Schweiß seines Angesichts essen soll, an die „Nahrung“ (*mezōnā*) denken. Ebenso ist 2. M. 23, 28 das Brot Israels, das Gott neben dem Trank segnet, nach Onkelos *mēkkelākh* „deine Speise“, nach Jer. I *mezōnē mēkkelākh* „die Gerichte deiner Speise“, Targ. Jes. 33, 16 das „Brot“, das dem Gerechten gegeben wird, *mezōnēh* „seine Nahrung“, und 5. M. 10, 18 das „Brot“, das Gott neben dem Gewand auch dem Beisassen darreicht, bei Onk. Jer. I *mezōn* „Nahrung“, sowie Ps. 136, 25 das „Brot“, das Gott allem Fleisch gibt, im Targum „seine Nahrung“ (*mezōnēh*, LXX

¹ j. Schebi. 35^a, Sanh. 21^b.

² j. Ter. 45^d.

³ S. z. B. Ber. VI 1, Ned. VI 10, Schebu. III 2, j. Ber. 10^a c d. 11^b.

⁴ Ber. VI 1.

⁵ Sanh. IX 5.

⁶ *Merx*, Chrest. Targ., S. 161.

⁷ Z. B. b. Ber. 42^b.

τροφή). Das Manna heißt 4. M. 21, 5 „Brot“, wird aber als gegessen von Onkelos als *mēkkelēh*, von Jer. I als *mezōnēh* bezeichnet, weil es doch kein wirkliches Brot ist. Aus demselben Grunde ist das „Brot“ der Schlange Jes. 65, 25 im Targum *mezōnēh* „seine Nahrung“. Hebr. *māzōn* ist in der Mischna Benennung von „Nahrung“ jeder Art mit Ausschluß von Wasser und Salz, weil sie ja nicht nähren¹. Daß zwei Mahlzeiten zu einem Wochentage, drei zum Sabbat gehören, wird gelegentlich betont². Wer Speise (*māzōn*) für zwei Mahlzeiten, also für einen Tag, hat, darf die Armenschüssel nicht in Anspruch nehmen³. „Nahrung“ (*māzōn*) kann, wo es Sitte ist, neben dem Lohn ein Arbeitseinkommen sein⁴ und kontraktlich auf bloße Darreichung von Brot und Hülsenfrüchten⁵ (als Kochspeise) beschränkt werden⁶. Arbeitslohn ist gemäß 5. M. 24, 15 „an seinem Tage“ (*bejōmō*) zu zahlen⁷. Daß die Verpflegung am Tage der Arbeit in der Hand des Arbeiters sein muß, ist selbstverständlich. Für die Zeit der Mahlzeiten ist der Brauch maßgebend. Wo es üblich ist, morgens Brot und einen Becher (Wein) zu genießen, kann nicht gefordert werden, daß der Tagelöhner nüchtern an die Arbeit gehe⁸. Es würde da wie bei dem Manna in der Wüste gelten, die „Tagesquantität an ihrem Tage“ (*pitgām jōm bejōmēh* Targ. Onk. Jer. I 2. M. 5, 13. 19; 16, 4)⁹ dem Arbeiter zur Verfügung zu stellen. So könnte wie von einem Tageslohn, hebr. *sekhar jōm*, so von einer Tagesverpflegung, hebr. *mezōn jōm*, geredet werden, wie tatsächlich einmal eine „Monatsverpflegung“ als *mezōn šelōšim jōm*, erwähnt wird¹⁰. Ein „Lohnarbeiter auf einen Tag“ heißt *sekkir jōm*¹¹.

Danach würde das „Brot für einen Tag“ mit hebr. *lēhem jōm*, aram. *laḥmā (pittā) dejōmā* wiederzugeben sein. Dem entspricht

¹ Erub. III 1, j. Ned. 39c, Naz. 55c.

² Pea VIII 7, Sabb. XVI 2, XXII 1, Sukk. II 6, Tos. Pea IV 8, vgl. *Dalman*, Arbeit und Sitte I, S. 608. 612. 633f. Der Sabbat erfordert drei Mahlzeiten, weil Freitag abend, Sonnabend mittag und abend mit dem Nötigen zu versehen sind. Vgl. Sabb. XVI 2.

³ Pea VIII 7.

⁴ Bab. mez. V 4, Schebi. IV 1, Maas. III 1. 2.

⁵ Maimonides zu Pea I 4 nennt dafür Saubohnen, Kichererbsen, Lubia-
bohnen und Sesam, s. *Herzog*, Maimonides' Comm. z. Tract. Peah, S. 5.

⁶ Bab. mez. VII 1.

⁷ Bab. mez. IX 12, Siphre, Deut. 279 (123b), Midr. Tann. zu 5. M. 24, 15 (S. 159).

⁸ b. Bab. mez. 86a.

⁹ Vgl. *debar šanā bešānā* „der Jahresbetrag im Jahre“ Arakh. VII 1.

¹⁰ Arakh. VI 3.

¹¹ Bab. mez. IX 11.

Jak. 2, 15 τροφή ἐφήμερος, was die Peschito mit *saibārtā dejōmā* wiedergibt. Christlich-palästinisch wäre dies *mezōnā dejōmā*, weil *mezōn* in diesem Dialekt wie im jüdischen Aramäisch Bezeichnung der „Verpflegung“ (griech. τροφή) ist, wie sie der Arbeiter und der Sklave erwarten (s. Mt. 6, 25; 10, 10; 24, 45, wo christl.-paläst. *mezōnā* für das *saibārtā* der Peschito gesetzt wird). Keine Notwendigkeit ist vorhanden, nach dem Muster von *ḥittīm šelle-émeš*, *šel haj-jōm* (*šellaj-jōm*) „Weizen von gestern, von heut“¹, das ausführlichere *lēhem šelle-jōm*, aram. *lahmā (pittā) dilejōmā* anzuwenden. Will man vom „Brot von morgen“ reden, so ist dies aramäisch *lahmā (pittā) dimeḥar* nach dem Muster von Targ. Jes. 56, 12: *šērūtnā dimeḥar ṭābā mid-dejōm* „unser Mahl von morgen ist besser als das von heut“. Bei Onkelos entspricht 2. M. 32, 5; 5. M. 6, 20 das bloße *mēḥar* dem hebr. *māḥār*, *limeḥar* ist 4. M. 11, 18 Onk. „auf morgen“, Jer. I hat zuweilen (z. B. 2. M. 19, 10) statt *mēḥar* das sonst unbekannte *jōmahārā*. Doch heißt galiläisch „morgen“ stets *limehar*², so daß *lahmā (pittā) delimeḥar* vorzuziehen ist, wie Targ. Spr. 27, 1 *jōm māḥār* mit *jōmā delimeḥar* wiedergibt. Vergleichen läßt sich auch hebr. *šel-lemāḥār* „das was morgen ist“ Ned. IX 9 und das in der Mischna für „morgen“ stets gebrauchte *lemāḥār*³, wonach das „Brot von morgen“ auch hebräisch *lēhem šel-lemāḥār* heißen sollte. „Brot für morgen“ könnte nach dem Gesagten auch nur durch aram. *lahmā delimeḥar*, hebr. *lēhem šel-lemāḥār*, wiedergegeben werden. Doch findet sich in der jüdischen Literatur keine Andeutung, daß die Tagesportion schon am Vortage gegeben worden sei, so daß sie den gangbaren Namen einer „Portion für morgen“ hätte tragen können. Nur bei dem Manna wollte Jehoschua den Ausdruck *debar jōm bejōmō* (2. M. 16, 4) von einem Sammeln „von heut zu morgen“ (*mēhaj-jōm lemāḥār*) verstehen, während nach Eliezer gerade dies ausgeschlossen sein soll⁴, was nach dem Gebrauche des Ausdrucks 2. M. 5, 13. 19; 3. M. 23, 37 als das allein Richtige gelten muß. Eliezer beruft sich darauf, daß der Ausdruck *debar jōm bejōmō* sagen wolle: „der den Tag schuf, schuf auch seinen Unterhalt“. Außerdem gelte der Satz: „Jeder der hat, was er heut ißt, und sagt: Was werde ich morgen essen?, der ist ein an Glauben Mangelnder (*mēhussar amānā*)“ Ähnlich

¹ Dem. V 3.

² Vaj. R. 24 (64a), j. Ber. 6a, Gitt. 44b.

³ S. Kassovsky, Konkordanz, s. v.

⁴ Mekhilta, Ausg. Friedm. 47b, Mekh. d' Rabbi Ismael, S. 161, Mekh. de-Schimon ben Jochaj, S. 75 (wonach Eliezer für Eleazar aus Modiim zu setzen).

ist der dem „großen Eliezer“ zugeschriebene Satz:¹ „Wer Brot (*pat*) in seinem Korb hat und spricht: Was werde ich morgen essen (*mā ōkhal lemāhār*)?, der gehört notwendig zu den Kleingläubigen“ (*ḵetannē amānā*).

Für „gib“ kommt von *jehab* „geben“ nur der Imperativ *hab* targumisch und galiläisch in Frage². Für „heute“ ist *jōmā dēn* das einzig Mögliche (s. j. Bab. k. 6^d; Onk. Jer. I 1. M. 4, 14³, und das Christlich-Palästinische⁴). *jōmānā* (Jer. I 5. M. 27, 17) gehört späterer Sprache an und ist eigentlich ostaramäisch, auch *jōmān* Mt. 27, 19 chr.-pal. Codex A (gegenüber *jōmādēn* Cod. B. C) ist syrischer Einschlag. Für täglich gibt es *bekhol jōm* galiläisch (j. Sabb. 13^c 2mal), christl.-pal. Mt. 26, 55; Lk. 16, 19 (für καθ' ἡμέραν), aber auch im Mischnahebräischen (Ab. III 17; Jom. I 8; IV 4—6, Kerit. VI 3). Hebr. *jōm jōm* wird 1. M. 39, 10; 2. M. 16, 5 von Onkelos ebenso wiedergegeben. Jer. I hat an der ersten Stelle *jōmā dēn wejōmahārā*, an der zweiten *jōmā wejōmā*. Der wirkliche Sprachgebrauch wird ein anderer gewesen sein, aber man wollte die Eigenheit des hebr. Textes nicht verwischen, weil ähnlich wie Ps. 61, 9 vom Targum das doppelte *jōm* von zweierlei Tag verstanden werden konnte. Als Verstärkung erscheint Ab. VI 2 *bekhol jōm wājōm*. καθ' ἡμερῶς Ap. 6, 1 ist syr. *dekhhol jōm* und würde galiläisch und christl.-palästinisch sicher ebenso lauten. Daß in solchem Fall im Sinn des Beters ebenso leicht ein „heute“ wie ein „täglich“ liegt, zeigt das für das morgendliche Gesichtswaschen vorgeschriebene Gebet⁵, in welchem der Satz vorkommt: „Und setze mich heut und jeden Tag (*haj-jōm ūbekhol jōm*) zu Gnade, Gunst und Barmherzigkeit in deinen Augen und in den Augen aller, die mich sehen“. Fiebig⁶ erinnert mit Recht daran, daß die Fassung bei Matthäus für ein Morgengebet passe, während die Fassung bei Lukas auf jede Zeit anwendbar ist.

Die alten Übersetzungen können natürlich sämtlich in eine galiläisch-aramäische Form übertragen werden. Für das dem

¹ b. Sot. 48^b. Als *ḵetannē amānā* werden b. Sot. 46^b die Buben bezeichnet, welche dem Elisa spotteten, als *mehussar amānā* Ber. R. 32 (63^b) Noah, weil er erst in die Arche flüchtete, als das Wasser ihm bis an die Knöchel ging.

² Dalman, Grammatik², S. 310.

³ Ebenda, S. 214.

⁴ Schulthess, Lexikon, S. 81, Grammatik, S. 55.

⁵ b. Ber. 60^b, Machzor Kremona 1560, 4^b, Siddur, Rödelheim 1868, S. 43, vgl. Seder Rab 'Amram I 1^b, wo aber *haj-jōm ūbekhol jōm* fehlt.

⁶ Vaterunser, S. 80.

jüdischen Aramäisch fremde *amīnā* der alten syrischen Übersetzung wäre *tedīrā* zu setzen, das bei Onkelos und Jer. I z. B. 4. M. 4, 16 für hebr. *tāmīd* steht, während Pesch. *amīnā* hat. Etwas täglich Geschehendes, das deshalb „ständig“ ist, wird so bezeichnet. Für eine ständige Redeweise ist es j. Jom. 22^a angewandt. Die Hinzufügung von *dejōmā* macht klar, daß es sich um etwas täglich Wiederkehrendes handelt. Noch deutlicher als *dejōmā* wäre *kemissat jōmā* „genügend für den Tag“ nach 3. M. 25, 26: *kedē ge’ullātō*, Onk. *kemissat purkānēh*, Jer. I *hēkh missat purkānēh* „genügend für seine Lösung“, vgl. j. Ber. 12^b: *missat de* „genug, daß“, Ekh. R. Peth. (5^a): *mistejā de* „genug ist es, daß“¹. Das „tägliche“ Brot nach der Vetus Latina scheint vorauszusetzen, daß *ἐπιούσιος* den Sinn von *ὁ καθ’ ἡμέραν* habe, womit die LXX 4. M. 4, 16 das hebr. *tāmīd* sinngemäß wiedergeben. Dabei scheint *οὔσιος* abgeleitet zu sein von *ἡ οὔσα (ἡμέρα)* „der seiende (laufende) Tag“. Das bei Lukas hinzugefügte *τὸ καθ’ ἡμέραν* ist auch dann nicht überflüssig, weil es sagen soll, daß das vor Gott ausgesprochene Bedürfnis nicht nur einem Tage, sondern der ganzen Zukunft des irdischen Lebens der Betenden gilt. Aber freilich wäre *τὸν καθ’ ἡμέραν* die Bezeichnung des Brotes, die man dann erwarten sollte. Dem *sunkānan* „unser Bedürfnis“ der Peschito, das Offb. 3, 17 für *χρεῖα* verwandt ist (vgl. Sir. 35, 2: *senīkūtā* für griech. *χρεῖα*, hebr. *šōrekḥ*), aber im Westaramäischen fehlt, steht *šorkhēnan* als gleichbedeutend zur Verfügung. Die Aufgaben, für welche eine Gemeinde eines Beamten bedarf, werden j. Jeb. 13^a mit *šorkhēnan* als „unsere Bedürfnisse“ bezeichnet, die Bedürfnisse Israels sind 5. M. 32, 10 Onk. *šorkhēhōn*; 5. M. 2, 7 Jer. I *šorkhēkhōn*. Hebräisch entspricht Par. II 3: *lešorkāh* „für ihr Bedürfnis“, j. Sabb. 13^c: *kol šorkō* „nach seinem ganzen Bedürfnis“. Denkt man bei *sunkānan* besonders an das, was fehlt, so wäre *ḥusrānan* das Entsprechende, vgl. *ḥusrānākh* Targ. Ri. 19, 20 für hebr. *maḥšōrekḥā* „dein Mangel“, „was dir fehlt“. Alle solchen Übersetzungen würden voraussetzen, daß *ἐπιούσιος* das Brot bezeichnet, das *ἐπ’ οὐσίας*, d. h. „dem Wesen gemäß“ und darum dem Bedürfnis entsprechend ist. Nur wundert man sich, daß das Brot nicht gemäß Jak. 2, 16 mit *ἐπιτηδείος* als „dem Bedürfnis entsprechend“, oder gemäß Tit. 3, 14 mit *ἀναγκαῖος* als „nötig“ bezeichnet wurde.

Das christlich-palästinische *de-utrā* „des Überflusses“ oder *de-utrin* „unsers Überflusses“, wobei das Suffix eigentlich auf das „Brot“ zu beziehen ist, bezeichnet das erbetene Brot als ein „reich-

¹ Andere Beispiele s. Grammatik², S. 210. 236.

liches“. Nun wäre nach Targ. Spr. 30, 8 *‘utrā*, „Reichtum“, grade das, was der Mensch vernünftigerweise nicht von Gott erbittet. Er bescheidet sich vielmehr mit dem „mir bestimmten Brot“ (hebr. *lēhem hukḱē*), oder dem „für mich genügenden Brot“ (Targ. *lahmā misseti*¹). Doch ist sehr möglich, daß das „reichliche Brot“ nicht als ein irdisches gedacht war, sondern gemäß Joh. 6, 32—34. 48. 51 als das himmlische, das in Christus vorhanden ist. Hieronymus² zieht für seine Übersetzung von *ἐπιούσιος* mit *super-substantialis* das hebr. *segolla* heran, wie es 2. M. 19, 5 in *‘am segullā*, LXX *λαὸς περιούσιος* vorkommt, er hält *ἐπιούσιος* und *περιούσιος* für gleichbedeutend und gibt deshalb das erstere mit „*praecipium, egregium*“ wieder. Das auserlesene Brot der Christen ist ihm Christus. An anderer Stelle³ deutet er „*supersubstantialis*“ als „*qui est de tua substantia*“, das gemeinte Brot ist seiner Art nach über das Irdische erhaben, also von gottheitlichem Wesen, wie es allein von Christus gilt (Joh. 6, 35. 41. 50).

Das Hebräerevangelium hatte nach dem Zeugnisse des Hieronymus⁴ *maḥar* für *ἐπιούσιος*. Dies Evangelium war nach einer Bemerkung desselben Kirchenvaters zu Jes. 11, 2, vgl. zu Mt. 12, 13, *hebraeo sermone conscriptum*. Wenn damit hebräisch gemeint wäre, müßte man daraus auf einen Text schließen, der etwa lautete: *et lēhem šel-lemāhār ten lānu haj-jōm*. Aber nach der offenbar genaueren Angabe des Hieronymus in *Contra Pelag.* 3, 2 war das Hebräerevangelium *chaldaico syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum*. Dann ist das erste *a* in *maḥar* als ein lautbares Schewa zu betrachten, das als *a* aufgefaßt wurde, und der Text mußte lauten: *lahman delimeḥar hab lan jōmā dēn*. Hieronymus gibt auch Auskunft über sein Verständnis dieses Textes⁵. Es soll bedeuten: *panem cratinum, id est, panem quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie*. Es handelt sich ihm also um das Mahl der Gottesherrschaft, von welchem Lk. 13, 24; 22, 30 redet⁶. Seine Zukunft ist ein „morgen“ gegenüber der jetzigen Weltzeit, und es wird erbeten, daß es nicht ausbleibe, sondern heute schon eintreten möge, wie das Kaddisch de-Rabbanan bittet⁷, daß die Erlösung geschehe, „bei euerm Leben und in euern Tagen“. Daß „morgen“ in der Tat von der die Gegenwart ablösenden Zeit verstanden

¹ So zu lesen für *mittesī* in Ausg. Venedig 1517, s. Pesch. z. Stelle.

² In Mt. 6, 11—13, Migne, P. L. 26, Sp. 43.

³ Morin, Anecdota Maredsolana III 2, S. 262.

⁴ An den oben genannten Stellen. ⁵ Morin, a. a. O.

⁶ So auch Seeberg, Vaterunser und Abendmahl, Heinrichi-Festschrift, S. 108ff. ⁷ Messian. Texte, S. 25.

werden kann, zeigt der Midrasch¹, welcher die für Sabbat und Festtage bestimmte Blume als Bild der Israeliten betrachtet, die für die „Erlösung von morgen“ (*ge'ullat mähār*) bestimmt sind. Auch der Hebräer braucht *mähār* 2. M. 13, 14; 5. M. 6, 20 von einer nicht genauer bestimmten Zukunft. Gegen diese ganze Deutung spricht der gesamte Charakter der Bergrede, welche nicht erlaubt, von den Gegenwartsverhältnissen der Jünger Jesu abzu-
sehen.

Als biblisches Vorbild für die Bitte im Vaterunser läßt sich Spr. 30, 8 anführen, wo der Beter den Wunsch ausspricht: „Armut und Reichtum gib mir nicht, nähre mich mit dem mir festgesetzten Brot (*léhem huḳḳi*)!“ Dem hebräischen Ausdruck, welchen *Delitzsch* und *Salkinson* in ihre Übersetzung aufnahmen, ist verwandt 1. M. 47, 22, wo die ägyptischen Priester „ihr Festgesetztes“ (*huḳḳām*) verzehren. Die LXX übersetzen es dort mit *δόσις* „Gabe“, Onkelos, Jer. I mit *hulāk* „Teil“. Spr. 30, 8, wo die LXX fehlen, hat das Targum *lahmā missetī* (s. oben S. 328). Pesch. 'umrā mistī, also „Brot (Speise) genug für mich“. Ähnlich ist, was Midrasch Tanchuma zu 5. M. 26, 15f. (23^a) als Beispiel eines dem Menschen erlaubten kühnen Gebetes anführt, wenn er sagt: „Ich weiche nicht von hier, bis du die Bedürfnisse dieses Tages (*šorkhē-haj-jōm haz-ze*)² befriedigst“. Als kurzen Ersatz für das Achtzehn-
gebet wird empfohlen zu sprechen:³ „Der Bedürfnisse (*šorkhē*) deines Volkes Israel sind viele, und ihre Erkenntnis ist kurz, aber es sei wohlgefällig vor dir, HErr, unser Gott und Gott unserer Väter, daß du jedem Geschöpf seine Bedürfnisse (*šorākhēha*) und jedem Leibe das seinem Mangel Genügende (*dē maḥsōrāh*) gebest“. Dieselben Ausdrücke werden benutzt, wenn im Midrasch⁴ Gott von sich rühmt: „Ich rüste den Tisch vor einem jeden und gebe alle seine Bedürfnisse (*kol šorākhāw*) einem jeden, und jedem Leibe das seinem Mangel Genügende (*kedē maḥsōrāh*)“. Der Ausdruck *dē maḥsōrāh* geht zurück auf 5. M. 15, 8, wonach der Israelit dem Armen leihen soll „das seinem Mangel Genügende“ (*dē maḥsōrō*). Onkelos übersetzt: *kemissat husrānēh*, Jer. I: *hēkh missat husrānēh*, LXX: *ὅσον ἐπιδέεται*. Gedacht ist im Midrasch an den Bedarf aller Glieder des Volkes Israel, und an das, was Gott in Feld und Garten tut, um ihm durch die dort wachsenden Früchte zu ent-

¹ Vajj. R. 23 (61b), Schir R. 2, 2 (25b).

² Ob zu lesen *šorākhaj haj-jōm haz-ze* „meine Bedürfnisse diesen Tag“?

³ j. Ber. 8b, Tos. Ber. III 7, b. Ber. 29b, s. auch Seder Rab 'Amram I, 54^a, Siddur, Rödelheim 1868, S. 108.

⁴ Koh. R. 1, 3 (65b), Schir R. 7, 2 (68^a).

sprechen¹. Eine eigentümliche Wendung des Gedankens bedeutet es, wenn die Taube, welche nach der Flut Noah ein Olivenblatt bringt (1. M. 8, 11), damit vor Gott sagt:² „Es mag mein Futter bitter sein wie die Olive, aber durch deine Hand gegeben, und nicht süß wie der Honig und durch die Hand des Menschen gegeben!“ Dabei wird das *ṭārāph* des Bibeltextes mit Verweisung auf Spr. 30, 8: *ḥitṛiphēni léhem huḳḳī* (vgl. oben), auf „Speisung“ gedeutet.

Das nach der Mahlzeit zu sprechende Speisegebet³ (*birkat ham-māzōn*) bedarf besonderer Beachtung. Es besteht aus vier Teilen. Der erste schließt mit der Benediktion: *bārūkh attā adōnāj haz-zān et hak-kōl*, „Gepriesen seist du, HErr, der du alles ernährst“. Der zweite schließt mit: *bārūkh attā adōnāj 'al hā-ʾāreṣ we'al ham-māzōn*, „Gepriesen seist du, HErr, über dem Lande und über der Speise!“ Der dritte preist Gott als den Erbauer Jerusalems, der vierte als den, der gütig ist und allen wohltut. Nach alter Anschauung⁴ wäre der erste Teil schon vor dem Einzuge nach Palästina angeordnet worden, der zweite in Palästina, der dritte nach der Zerstörung Jerusalems, der vierte nach der Beerdigung der Getöteten von Bethter, worauf in Jabne die betreffende Benediktion angeordnet worden sei. Die vier Teile und ihre Benediktionen sind bezeugt Tos. Ber. V 24, VII 1; j. Ber. 11^a, b. Ber. 46^a, 48^b. Für das zweite Jahrhundert steht also auch die Form der Schlußbenediktionen fest. Erwähnt wird das Speisegebet als auch für Frauen, Sklaven und Minderjährige pflichtig Ber. III 3, als in jeder Sprache gestattet Sot. VII 1, als beim Passahmahl geübt Pes. X 7. Eine Barajetha verbietet j. Sabb. 15^b, am Sabbat seine Bedürfnisse zu erbitten. Dabei wird aber die Formel *re'ēnu parnesēnu* im Speisesegen als unbedenklich bezeichnet. Sie findet sich im dritten Teil nach Machzor Vitry in der Form: *elōhēnu ābīnu rō'ēnu re'ēnu zūnēnu parnesēnu*, „Unser Gott, unser Vater, unser Hirt! Weide uns, speise uns, versorge uns!“ Im ersten Teil wird Gott bezeichnet als *notēn léhem lekhol bāsār* „der Brot gibt

¹ Davon reden ohne den vorher mitgeteilten Schluß auch Vajj. R. 28 (76^a), Pesikt. 69^a.

² b. Erub. 18^b, Sanh. 108^b, ähnlich Vajj. R. 31 (88^b), Schir R. 4, I (44^b), wo aber wie Ber. R. 33 (67^b) der Nachdruck auf den Genuß in Freiheit fällt, vgl. Arbeit und Sitte I, S. 382.

³ Machzor Vitry, S. 52f., Seder Rab 'Amram I 55^a, Maimonides, Mischne Tora, Seder Tephilloth, Siddur Hegjon Leb, S. 185, Siddur Seph., Livorno 1846, 121^bff., Siddur, Rödelheim 1868, S. 554ff., Mann, *Hebr. Un. Coll. Annual* II (1925), S. 332ff., vgl. Billerbeck, Kommentar IV, S. 631ff.

⁴ Bem. R. 23 (172^b), Midr. Tanch. zu 4. M. 34, I (82^b), b. Ber. 48^b.

allem Fleisch“. Man wird annehmen dürfen, daß die ersten beiden Teile in die Zeit Jesu reichen, und da er die Benediktionen vor dem Genusse zu sprechen pflegte, darf man annehmen, daß auch der „Speiseseegen“ ihm nicht fremd war. Die Brotbitte entsprach seinem Inhalt.

Im Achtzehngebet gehört hierher Nr. 9, die Bitte um ein fruchtbares Jahr, in welche die Bitte um Tau bzw. Regen je nach der Jahreszeit eingeschaltet wird¹. „Sättige die Welt aus deiner Güte“, heißt es darin, und es ist klar, daß nicht das Bedürfnis des Einzelnen, sondern der Gesamtheit eines Volkes darin Ausdruck findet. Es wird empfohlen, daß der Einzelne „seine Bedürfnisse“ (*šorā-khāw*) bei der fünfzehnten bzw. sechzehnten Benediktion, welche Gott als Erhörer des Gebets preist, einschalte². Eliezer hält es für richtiger, sie vor dem ganzen Gebete zu erwähnen, während Jehoschua ihnen am Schlusse den Platz anweist³. Besonders geeignet findet man für erhörliches Gebet des Einzelnen die zehn Tage zwischen Neujahr und Versöhntag, während die Gemeinde bei Gott immer Gehör habe⁴. Wenn die Gemeinde betet, ist stets erhörliche Zeit, und mehr als dreimal täglich zu beten, wäre Gottes nicht würdig⁵. Es hat deshalb guten Grund, wenn der babylonische Lehrer Abaji verlangt:⁶ „Immer vereine der Mensch (beim Beten) seine Seele mit der Gemeinde (*šibbūrā*). Der einsame Wanderer soll nicht beten: „Es sei wohlgefällig vor dir, mein Gott, daß du mich leitest!“ sondern: „Es sei wohlgefällig vor dir, unser Gott, daß du uns leitest!“ Auch Jesus sieht die Kinder des himmlischen Vaters beim Gebet in Gemeinschaft, ohne doch eine Vorschrift zu geben, daß eine andere Form des Gebets nicht empfehlenswert sei. Aber weder die Gesamtheit eines Volkes noch eine organisierte Gemeinde bildet dabei den Hintergrund, sondern die persönliche Beziehung, welche für die irdischen Kinder des himmlischen Vaters selbstverständlich ist. Keine für das Gebet besonders geeignete Zeit kann es geben, denn hier gilt die Versicherung (Mt. 6, 8; vgl. Lk. 12, 30): „Euer Vater weiß, was ihr nötig habt, ehe ihr bittet“, christl.-paläst.: *jāda' hū abūkhōn mā attūn šerīkhīn 'ad lā tiš'ulūn*, galil.-aram.: *jāda' abūkhōn mā detištarkhūn 'ad delā tiš'alūn*. Zu

¹ Vgl. *Dalman*, Arbeit und Sitte I, S. 152.312.

² j. Ber. 9b, b. Ab. z. 7b.

³ b. Ab. z. 7b, vgl. j. Ber. 8b, Midr. Teh. 102, 1.

⁴ b. R. h. S. 18a, Jeb. 49b.105a, vgl. Jalkut Machiri zu Jes. 55, 6.

⁵ Midr. Tanch. zu 2. M. 43, 13 (Ausg. Buber 98^{aff.}).

⁶ b. Ber. 29bf.

tiṣṭarkhūn und *'ad delā* vgl. den Spruch:¹ *ōḵēr le-āsājākh 'ad delā tiṣṭerēkh lēh*, „Schätze deinen Arzt, ehe du seiner bedarfst!“ Zu *tiṣ' alūn* vgl. Vajj. R. 5 (16^a): *hākhēm lemiš' al* „er versteht zu bitten (betteln)“, im Mischnahebräischen *šā'al* für „bitten“ (von Gott) Ber. V 2, Taan. I 1—3, III 8, (von Menschen) Bab. b. IX 1, und im targumischen Aramäisch *še'al* (*šajjēl*) für hebr. *šā'al* „bitten“, z. B. Onk. Jer. I 5. M. 18, 16. Sonst käme *be'ā* in Frage, das Onk. Jer. I 4. M. 16, 10 für hebr. *bīḵḵēš* „fordern“ steht, vgl. Koh. R. 3, 2 (81^a): *anā bā'ē minnākh* „ich bitte dich“, ebenda (81^b): *bā'ajin raḥamē min šemajā* „sie erbitten Barmherzigkeit vom Himmel (Gott)“.

Wenn man nach dem Hebräerevangelium *lahman delimeḥar* „unser Brot von morgen“ als das Original für τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον ansehen will, so muß man sich darauf berufen, daß ἡ ἐπιούση (ἡμέρα) den „folgenden Tag“ bezeichnet und ἐπιούσιος davon abgeleitet sein kann. Doch wird Wellhausen² Recht haben, wenn er sagt: „Man kann verstehen, daß das Hebräerevangelium ἐπιούσιος mit *di'l mahar*, aber nicht, daß Matthäus *di'l mahar* mit ἐπιούσιος wiedergab“. Es wäre τὸν εἰς αὔριον zu erwarten. Die LXX haben Spr. 27, 1: μὴ πανχῶ τὰ εἰς αὔριον, οὐ γὰρ γινώσκεις τί τέξεται ἡ ἐπιούσα für hebr.: *al tithallēl bejōm māhār kī lō tēdā' maj-jēled jōm*, „Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn du weißt nicht, was der Tag gebiert“. Da haben die LXX den „Tag“ als „den kommenden“ näher bezeichnet. Die Pesch., welche *jōmā dimeḥar* für „den morgenden Tag“ setzt, hat zu *jōm* kein Äquivalent, bezieht also *jēled* ebenfalls auf den morgenden Tag. Immerhin ist klar, daß das gewöhnliche griechische Wort für „morgen“ in ἐπιούσιος nicht vorliegt, sondern vom „kommen-den Tage“ die Rede ist, wenn die Ableitung von ἡ ἐπιούσα stimmt. Dabei kann die Frage entstehen, ob der kommende Tag mit dem Sonnenuntergang von heute beginnt. Aber nur für rituelle Zwecke läßt sich das erweisen³. Sabbate, Fest- und Fasttage beginnen am Vorabend. Im gewöhnlichen Leben wird der kommende Tag vom Morgen ab gerechnet, was besonders für den Tag des Arbeiters selbstverständlich ist. Die abendliche Hauptmahlzeit des Tages, für die man mit dem Nötigen versehen sein möchte, gehört dann in Wirklichkeit zu „heute“, sie bildet den Abschluß des Arbeitstages.

¹ j. Taan. 66^d Midr. Tanch., Mikkēš, Ausg. Amsterdam 1733, 14^d, Alpha-beta de-ben Sira I 1, vgl. Schem. R. 21 (57^b), Pes. Rabb. 25 (127^a), Sir. 38, 1.

² Einleitung², S. 116f.

³ S. Orte und Wege Jesu³, S. 114, Arbeit und Sitte I, S. 596f.

Daß vom „folgenden Tage“ im Vaterunser nicht die Rede sein könne und deshalb *ἐπιούσιος* anders erklärt werden müsse, wie es die alten Übersetzungen sämtlich taten, schloß man aus Mt. 6, 34, wo Jesus das Sorgen für den morgenden Tag verbietet, im Einklang mit den S. 325 f. zitierten jüdischen Urteilen. Doch wurde dabei nicht genügend berücksichtigt, daß nicht das Bitten um das morgende Brot, sondern die Sorge darum als den Kindern des himmlischen Vaters nicht zustehend bezeichnet wird. Im palästinischen Evangelium lautet das Wort: *lā ūn tiṣpūn limeḥar, meḥar gar jāšēph legarmēh*, „Seid nicht besorgt für morgen, denn morgen ist besorgt für sich selbst“. Das hier auch von der Peschito gebrauchte *ješēph* „bekümmert sein“ steht im Targum 1. Sam. 9, 5; Jerem. 42, 18; Ps. 38, 19 für hebr. *dāʿag*, das Delitzsch und Salkinson Mt. 6, 34 anwenden. Galiläisch kenne ich nur das Subst. *ješēph* „Angst“, Ber. R. 56 (118^b). Im hebr. Sirach 42, 9 entspricht *deʿāgātāh* dem griech. *ἡ μέριμνα αὐτῆς* „die Sorge um sie“, und syr. *ṣiphtah*. Aus einem sonst unbekannten hebräischen Siracidentext stammt nach b. Jeb. 63^b, Sanh. 100^b die verwandte Mahnung: *al tēšar šarat māhār kī lō tīdāʾ maj-jēled haj-jōm šemmā māhār bā we-ʾenēnnu nimšā miššāʾēr* 'al 'ōlām še-ʾēn lō, „Ängstige dich nicht mit der Not von morgen, denn du weißt nicht, was der Tag gebiert (Spr. 27, 1). Vielleicht kommt morgen, und er ist nicht mehr (man würde erwarten: „du bist nicht mehr, wirst“), wird also erfunden als sich ängstigend um eine Welt, die nicht sein ist“. Aramäisch würde nach j. Kil. 32^b, Sanh. 21^d, Targ. Pred. 10, 9 die Mahnung lauten: *lā tiṣṭāʾar* oder *lā tehē miṣṭāʾar* 'al šaʾar (*šaʾarēh*) *delimeḥar*, oder auch nach j. Sabb. 3^b, Kil. 32^b: *lā teṣūḳ (teṣīḳ)* 'al sāḳat meḥar. Positiv wird die Mahnung ergänzt durch Sir. 39, 16. 33: „Die Werke Gottes sind alle gut, für jedes Bedürfnis gibt er hinreichend zu seiner (des Bedürfnisses) Zeit“ (*lekkhol šōrekkh beʾittō jaspīḳ*¹).

Für die Erklärung von *ἐπιούσιος*, das Origenes² als im Griechischen unbekannt erklärte, ist in neuerer Zeit auf einem griechischen Papyrus³, welcher eine Rechnung zu enthalten scheint, als einzige Parallele das Wort *ἐπιουσια* entdeckt worden, mit dem man das lateinische *diaria* einer pompejanischen Wandinschrift⁴ verglichen hat. Das letztere meint sicher eine „Tageskost“, das erstere wird ebenso verstanden werden dürfen. *Stiebitz*⁵ und *Deiss-*

¹ Smend macht die Werke zum Subjekt und liest *jaspīḳu*.

² *De oratione* 27, 7.

³ *Flinders Petrie*, Hawara, Biamu and Arsinoe (1889), S. 34.

⁴ *CIL IV* Suppl. 4000 g.

⁵ Philol. Wochenschrift 1928, S. 889 ff.

mann¹, auch Bornhäuser² und Schlatter³ in ihren Auslegungen, sind darin einig, daß es sich dabei um die für den folgenden Tag gegebene Tagesration der Verpflegung handele, obwohl das lat. *diaria* genauer zu dem griech. καθημερινία, καθημερινούσιον gehöre. Als das „für den folgenden Tag Gegebene“ hatten schon Rogge⁴ und Schmiedel⁵ ἐπιούσιον wegen des Zusammenhangs mit ἡ ἐπιούσα (ἡμέρα) erklärt, während Debrunner⁶ daran festhielt, daß es am ehesten von ἐπὶ τὴν οὖσαν ἡμέραν komme und also die Tagesportion bezeichne. Nach dem S. 324 über das hebr. mǝzōn Gesagten und aus naheliegenden sachlichen Gründen will es scheinen, daß das griech. ἐπιούσια ebenso wie das lat. *diaria* irgendwelche Beziehung auf den folgenden Tag nicht enthält, selbst, wenn es vorgekommen sein sollte, daß man die Tagesverpflegung schon am vorangehenden Tage dem Arbeiter in natura oder in der Form einer entsprechenden Zahlung überreichte. Dabei ist sehr denkbar, daß das griechische Wort aus ἐπ' οὖσιαν entstanden ist, weil es sich dabei um den Unterhalt des Arbeiters handelt, der seinen Lohn erst nachträglich erhält. Dann bleibt *lahman dejōmā* die wahrscheinlichste aramäische Urform des Ausdrucks, und das *lahman delimehar* des Hebräerevangeliums wäre eine aus dem Anklang von ἐπιούσιος an ἡ ἐπιούσα (ἡμέρα) abgeleitete Übersetzung. Chase⁷ wollte beide Formen insofern als ursprünglich betrachten, als *lahman dejōmā* dem Morgengebet, *lahman dimehar* dem Abendgebet angehört habe. Das letztere will aber dazu nicht recht passen, daß nach Hieronymus im Hebräerevangelium das Brot von morgen schon für heute erbeten wurde. Das Natürlichere bleibt doch immer die Bitte um die Tagesration, die dann zu jeder Tageszeit die gleiche Form haben konnte, und somit *lahman dejōmā* als die ursprüngliche Gestalt des Wortes. Damit ist dann gegeben, daß die alte lateinische Übersetzung und, ihr entsprechend, Luthers „tägliches Brot“ das Richtige trifft.

6. Die Schuld des Menschen.

Mt. 6, 12, Apostellehre: καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα (Apl.: τὴν ὀφειλήν) ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν (Apl.: ἀφίμεν) τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

¹ Reinhold Seeberg-Festschrift (1929), S. 299ff.

² Bergpredigt (1923), S. 135.

³ Der Evangelist Matthäus (1929), S. 211.

⁴ Philol. Wochenschrift 1927, S. 1129ff.

⁵ Ebenda 1928, S. 153ff.

⁶ Glotta 1924, S. 167ff.

⁷ *The Lord's Prayer in the Early Church*, S. 46f.

Lk. 11, 4: καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.

Christl.-paläst., Mt.: *ūšebōk lan hōbēnin hēkh de-ʿuph anin šābekīn lehajjābēnin.*

Cur., Lk.: *ūšebōk lan haṭāhain we-ʿāph hnan nišbōk lekhol dehajjāb lan.*

Sin., Lk.: *ūšebōk lan haṭāhan we-ʿāph anahnan šābekīn anahnan (!) lekhol dehajjāb lan.*

Pesch., Lk.: *wašebūk lan haṭāhain āph hnan gēr šebaḵn lekhol dehajjābīn lan.*

Pesch., Mt.: *wašebūk lan haubain aikhanā de-āph hnan šebaḵn lehajjābain.*

Cur., Mt.: *ūšebōk lan hobain aikhanā de-āph anahnan nišbōk lehajjābain.*

Vet. Latina, Mt.: *et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

Vet. Latina, Lk.: *et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis.*

Delitzsch, Mt.: *ūmeḥal lānu ʿal hōbōtēnu kaʿašer māḥalnu gam anahnu lehajjābēnu.*

Salkinson, Mt.: *ūselah lānu et ašmātēnu kaʿašer sōlēḥīm anahnu laʿašer ašēmū lānu.*

Hebr. N. T. der Judenmission 1873, Mt.: *ūselah lānu et hōbōtēnu kaʿašer anahnu sōlēḥīm lehajjābēnu.*

Delitzsch, Lk.: *ūmeḥal-nā ʿal haṭṭōtēnu kī mōḥelīm gam anahnu lekhol ha-ḥajjāb lānu.*

Galil.-aram., Mt.: *ūšebōk lan hōbēnan kemā da-anan nišbōk lidehajjābīn lan.*

Galil.-aram., Lk.: *ūšebōk lan hōbēnan (haṭāʿenan) de-ʿuph anan šābekīn lekhol dehajjāb lan.*

Für das „Erlassen“ der „Verfehlungen“ bietet sich als genaues aramäisches Äquivalent *šebaḵ hōbīn*; denn *šebaḵ* heißt „nachlassen“, und *hōb* ist allgemeinsten Ausdruck für jede Art von „Verschuldung“. Im Mischnahebräisch ist *hōb* das gewöhnliche Wort für die Geldschuld. *šeṭār hōb* ist der „Schuldschein“ (Mo. k. III 4), *baʿal hōb* der „Schuldner“ (Keth. IX 3), *hajjāb* der „Schuldner“ (Schebu. VII 5). Aramäisch sind die Ausdrücke dieselben. Bei Onkelos und Jer. I steht *hajjāb* 1. M. 42, 21 für *ašēm* „schuldig“, 1. M. 18, 23; 4. M. 35, 30 für *rāšāʿ* im Sinne von „schuldig“; 4. M. 16, 26 für *rāšāʿ* „gottlos“; 1. M. 13, 33 für *haṭṭā* „sündig“. Ein Schuldner bietet in der Messiaszeit seinem Gläubiger als Bezahlung die Edelsteine, welche dann das Gelände um Jerusalem bedecken, und

fragt:¹ *jattir min illēn anā kajjāb.lākh*, „Bin ich dir mehr als diese schuldig?“ Er erhält die Antwort: *uph lā khedēn, jehē šerē lākh jehē šebīk lākh*, „Auch nicht so viel, es sei dir gelöst², es sei dir erlassen!“ In einer hebräischen Version derselben Erzählung steht für den letzten Satz:³ „Der König (Messias) verzeihe dir (*ham-mélekh jislah lākh*)!“ Auf das Gebiet des Verhältnisses von Mensch zu Mensch ist der Ausdruck angewandt, wenn in Askalon eine Frau der anderen vorgeworfen hat, daß sie wie eine Jüdin aussehe, und diese dann sagt:⁴ *kullā šerē ūšebīk lākh ellā ‘al da-amart lī hāzajin appīkh kīhūdājetā lā šerē welā šebīk lākh*, „Alles sei dir gelöst und erlassen, nur, daß du zu mir gesagt hast: Dein Gesicht gleicht einer Jüdin, ist dir nicht gelöst und erlassen“. Aber auch Gott sagt, als David über Irrungen klagt, die er getan hat (Ps. 19, 13):⁵ „Siehe, gelöst (*šerē*) ist es dir, und siehe, erlassen (*šebīk*) ist es dir!“ worauf David dann sagt (nach Ps. 19, 14): „Du bist ein großer Gott, und meine Schulden (*hōbaj*) sind groß. Es steht einem großen Gott an, daß er große Schulden erlasse (*dešābēk lephōbīn rabrebīn*).“ Hebräisches *lō jissā lephiš‘akhem* wird 2. M. 23, 21 bei Onk. und Jer. I zu: *lā jišbōk lephōbēkhōn*, und *selah nā la‘awōn hā‘ām haz-ze* 4. M. 14, 19 bei Onkelos zu: *šebōk ke‘an lephōbē ‘ammā hādēn*. Für hebr. *nōšē ‘āwōn wāphēša‘ wehaṭṭā‘ā* hat 2. M. 34, 7 Onkelos: *šābēk la‘awājān welimerōd ūlehōbīn*, Jer. I: *šārēwešābēk ‘al hōbīn ūma‘abar ‘al merōdīn ūmekhappar ‘al haṭṭā‘in*. Das Sündentragen des Knechtes Gottes wird Jes. 53, 4. 12 vom Targum in erfolgreiche Fürbitte umgesetzt, wenn es heißt (V. 4):⁶ *‘al hōbanā hū jib‘ē wa‘awājātānā bedīlēh jištabkān*, „Für unsere Schulden bittet er, und unsere Vergehungen werden um seinetwillen erlassen“, und (V. 12): *‘al hōbīn saggi‘in jib‘ē ūlemārōdaijā jištebēk bedīlēh*, „Für viele Schulden bittet er, und den Widerspenstigen wird erlassen um seinetwillen“. Die Heilung durch die Wunde (*habūrā*) V. 5 soll bedeuten: *bidenitnehē lephitgāmōhi hōbanā jištabkūn lanā*, „Weil wir uns seinen Worten anschließen, werden unsere Schulden uns erlassen“. Mit Bezugnahme auf den Versöhntag werden dieselben Ausdrücke gebraucht, wenn es heißt:⁷ *tišrē wetišbōk ute-*

¹ Pesikt. 18 (137b).

² Vgl. Mt. 16, 19; 18, 18. Etwas Anderes ist das „Lösen“ von Mt. 5, 17. 19, s. Dalman, Jesus-Jeschua, S. 53ff. 177, Anm. 4.

³ Pes. Rabb. 32 (149a), vgl. Midr. Teh. 87, 2.

⁴ Ech. R. 1, 11 (32b), verändert in Ausg. Buber, S. 75.

⁵ Vajj. R. 5 (16a), vgl. Midr. Teh. 19, 13, Jalk. Machiri zu Ps. 19, 13.

⁶ S. Dalman, Aram. Dialektproben, S. 10f., vgl. Der leidende und der sterbende Messias, S. 48, Jesaja 53², S. 7.

⁷ Vajj. R. 29 (79b).

khappēr 'al hōbē 'ammākh, „Du lösest und erläßt und versöhnst die Schulden deines Volkes“. Das dem *šebaḳ* nahe verwandte *šerā* „lösen“ erscheint, wenn die Prügler des Tarphon, nachdem sie ihr Unrecht erkannt haben, rufen:¹ *šerē lan* „Löse uns!“, worauf er antwortet: „Es komme auf mich! Wegen jedes Steckens, der auf mich niederging, habe ich euch im voraus verziehen (*hāwēnā šārē lekhōn 'al ḳadmājā*)“. In einer anderen Erzählung² verfluchen sich Räuber und Beraubter gegenseitig. Der Beraubte bittet aber schließlich die Räuber um Verzeihung: *šerōn lī*, „Vergebt mir!“, worauf sie antworten: *šerē lan wanan šāraj lākh*, „Vergib uns, so vergeben wir dir“. Mose sagt zu Gott:³ „Von Egypten bis hier hast du ihnen (den Israeliten) nicht erlassen und vergeben, wie du ihnen früher erlassen und vergeben hast. Erlaß und vergib ihnen (*šerē ūšebōḳ* [so zu lesen] *lehōn*) in Zukunft!“ Eine alte aramäische Selicha enthält die Bitte:⁴ *rahmānā meḥōl ūšebōḳ lehōban*, „Barmherziger, vergib und erlaß unsere Schulden!“ Eine andere lautet:⁵ *māran debišemaijā — lā 'abdēnan re'ūtākh — ī nīhā ḳammākh meḥōl ūšebōḳ lehōbīn*⁶, „Unser Herr im Himmel, — wir haben deinen Willen nicht getan. Verzeihe und erlaß unsere Schulden!“ Aber auch die Frage kann ausgesprochen werden:⁷ *mā anā mēmōr lemārē hōbā delā jigbē hōbēh*, „Wie darf ich zum Schuldherrn sagen, er möge seine Schuld nicht eintreiben?“ Eine Himmelsstimme ist derselben Meinung, wenn sie sagt:⁸ *šibḳū lemārē hōbā dejigbē hōbēh*, „Laßt doch den Schuldherrn seine Schuld eintreiben!“ Die in den Gleichnissen von den Schuldnern (Mt. 18, 23 ff.; Lk. 7, 41 f.) hervortretende Verwandtschaft zwischen Sündenschuld und Geldschuld wird in solchen Wendungen besonders deutlich. Zu der Geldschuld, griech. *ὀφειλή*, gehört das Erlassen, griech. *ἀφιέναι* Mt. 18, 27. 32, und ebenso im Vaterunser zu den *ὀφειλήματα* ein *ἀφιέναι*. Das Gegenteil wäre das Eintreiben, das Mt. 18, 23 f. 28. 34 ohne Anwendung des technischen Ausdrucks dafür geschildert wird. Bei Lukas tritt die „Sünde“ (*ἁμαρτία*) an die Stelle der Schuld. Das bedeutet Ersatz des Bildes der „Schuld“ durch die Abweichung

¹ j. Schebi. 35^b, vgl. b. Ned. 62^a.

² j. Mo. k. 81^d, vgl. b. Mo. k. 17^a (sehr verändert).

³ Pesikt. 167^b.

⁴ Seder Rab 'Amram II 20^a.

⁵ Machzor Romi (Bologna 1540), ohne Paginierung.

⁶ *īn*, vielleicht besser *ēn* zu lesen, ist hier Suffix der 1. Pers. Plur., s. *Levias*, Grammar of the Aramaic Idiom contained in the Babyl. Talmud, S. 33. Palästinisch wäre *ēnan*.

⁷ j. Taan. 66^c.

⁸ Koh. R. 11, 2 (127^a).

von der Norm des göttlichen Willens, wie sie Jesus Mt. 9, 2. 5f.; Mk. 2, 5. 7. 9f.; Lk. 5, 20f. 23f.; 7, 47ff. vollzieht, wenn er von Erlaß der ἀμαρτία redet. Wenn man die Targume vergleicht, so sieht man, daß keine Notwendigkeit vorliegt, daraus auf ein anderes aramäisches Original zu schließen. *hōb* wird bei Onkelos und Jeruschalmi I stets angewandt für hebr. *āšām*, *rēšā'*, *riš'ā*, *ḥaṭā'ā*¹ und *ḥaṭṭā'ā*, neben *merōd* für *pēša'*, neben *'awājā* für *'āwōn*, neben *ḥēṭ'*, *ḥaṭā'*, *surhān* für *ḥēṭ'* und *ḥaṭṭāt*². So ist also *hōb* der allgemeinste Ausdruck für „Sünde“ in jeder Bedeutung. Als Beispiel diene wieder 2. M. 34, 7, hebr.: *nōsē 'āwōn wāphēšā' weḥaṭṭā'ā*, Onk.: *šābēḳ la'awājānwelimerōd ūleḥōbīn*, Jer. I: *šābēḳ'al ḥōbīn umā'abar 'al merōdīn ūmekhappar 'al ḥaṭā'in*, Jer. II: *šārē wešābēḳ leḥōbīn ūlesurhānīn*. Fraglich ist, was bei παραπτώματα Mt. 6, 14f. als aramäisches Original vorauszusetzen ist. Man erwartet etwas Anderes als bei ὁφειλήματα. Pesch. hilft sich mit *sakhlewātā* „Torheiten“, Pal. Evangel. mit *mišrō'jātā* „Ausgleitungen“. Man könnte an *šegāgātā* „Verirrungen“ denken (s. Vajj. R. 5 [16^a]), aber vielleicht liegt doch nur *ḥaṭā'in* zugrunde, zumal die LXX παράπτωμα für Worte wie *mā'al*, *'āwel*, *pēša'* verwenden und also das Wort nicht von versehentlicher Verfehlung verstehen.

Ernstlich zu fragen ist, ob das *καί* in *ὥς καί* bei Matthäus, das die alten Übersetzungen, um wortgetreu zu sein, stets wiedergeben, notwendig auf ein semitisches Original zurückgeht. Im neutestamentlichen Griechisch findet es sich auch Mt. 18, 33; 20, 14; Lk. 9, 54; Apg. 11, 17; 13, 33; 17, 28; 25, 10; Eph. 2, 3; 5, 23; 1. Petr. 3, 7; 2. Petr. 3, 16; Offb. 2, 27; 3, 21; 6, 11; 18, 6. Das häufige Vorkommen spricht dafür, daß es dem griechischen Stil angehört und wie im klassischen Griechisch keine besondere Betonung des verglichenen Subjektes bedeutet, also als Pleonasmus zu betrachten ist. Im Hebräischen und Aramäischen fehlen Beispiele für einen entsprechenden Sprachgebrauch. Vgl. 3. M. 24, 19: *ka'ašer 'āsā kēn jē'āse lō*, Onk.: *kemā da-'abad kēn jit'abēd lēh*, Jer. I: *hēkhemā da-'abad hēkhedēn jit'abēd lēh*. 2. M. 12, 28: *ka'ašer šiwwā — kēn 'āsū*, Onk.: *kemā dephakḳēd — kēn 'abadū*, Jer. I: *hēkhemā dephakḳēd — hēkhedēn 'abadū*. Koh. R. 7, 9 (105^a): *hēkhemā de — kēn*. j. Ned. 42^b: *lā ta'bēd lī kemā da-'abadt lesābī*, „Tue mir nicht, wie du meinem Großvater getan hast“, — *ēllā tēb lākh wa-anā ḳājēm lī*, „sondern setze dich, während ich stehen bleibe“. Ech. R.,

¹ Nur 1. M. 20, 9 finde ich bei Onk. *hōbā'ā* für *ḥaṭā'ā*, Jer. I hat *hōbā*.

² Vgl. Brederek, Konkordanz zum Targum Onkelos, zu den genannten Worten.

Peth. (8^b): *bā'ē mešamšāma jāti leme'bad lī kida'abad lesābi*, „Er will mich zwingen, um mir zu tun, wie er meinem Großvater getan hat.“ Im Mischnahebräisch hat man *kešēm še — kēn* Pea VII 5, *kešēm še — wekhēn* Schebu. VII 7, *kešēm še — kākħ* Dem. VI 3, aber auch *mā — aph* Schebi. I 4, Ter. V 4, Sanh. X 3¹. Wenn im Späthebräischen im Nachsatz *aph* steht, entspricht dieses selbst einem „so auch“. Die bei Lukas angewandte Einleitung des Nachsatzes mit *kal yāq* würde dem entsprechen. Aramäische Beispiele sind: *uph anā amrēt kēn*, „auch ich habe so gesagt“ j. Dem. 21^d; *uph anā sābar kēn* „auch ich denke so“ j. Bez. 62^c, Keth. 30^a, *aph anan āmerīn* „auch wir sagen“ j. Taan. 64^b.

Im Alten Testament steht einmal 4. M. 18, 28 ohne vorangegangenes *ka'ašer* unter Rückweisung auf das vorher von den Israeliten Gesagte, um zu betonen, daß die Leviten Entsprechendes zu leisten haben: *kēn gam attem*, Onk. *kēn aph attūn*, Jer. I *hēkħedēn — lehōd attūn*. Daraus läßt sich schließen, daß bei starker Betonung des gleichmäßigen Handelns verschiedener Größen die Anwendung eines *aph* nicht ausgeschlossen ist. Im Vaterunser nach Matthäus ist die Frage, ob diese Betonung vorliegt, weil ja doch daran nicht zu denken ist, daß das menschliche Vergeben das göttliche Vergeben zwangsläufig herbeiziehe, sondern im Grunde der Beter vor allem sich selbst daran erinnert, daß sein Beten hoffnungslos sein würde, wenn es an eigener Vergebungswilligkeit fehlte, vgl. Mt. 6, 14f.; 7, 1; Mk. 11, 25; Lk. 6, 35f. Gott gegenüber bedeutet die Beifügung nur eine Aussage über die geschehene Hinwegräumung eines wichtigen Hindernisses für das göttliche Vergeben. Daß es auch dann unmöglich wäre, wenn die Bitte nicht aus bußfertigen Herzen käme und also nicht ernst gemeint wäre, gilt als selbstverständlich. Vollends ist die mit bezug auf die Wirkung des Versöhntages gestellte Frage, ob seine Vergebung auch gelte, wenn keine Buße geschah², hier unveranlaßt. Bei Lukas ist die Gegenüberstellung des „wir“ dem „du“ des angeredeten Gottes unverkennbar, eine besondere Wiedergabe des „auch“ darum unvermeidbar. Daß dies aramäisch eine durchaus mögliche Konstruktion ist, war oben gezeigt.

Der Nachsatz bei Lukas wird am besten mit *de*³ angeschlossen, vgl. j. Chag. 78^a: *pithūn lī demin dīdekhōn anā*, „Öffnet mir, denn ich bin einer von euch“. Ein „und“, aram. *we*, ist in dem S. 337

¹ Vgl. Sachs, Die Partikeln der Mischna, S. 22. 48, und Kassovsky, Mischnakonkordanz.

² j. Jom. 45^c.

³ Grammatik², S. 236.

zitierten *šerē lan wanan šāraj lākh* angewandt, es handelt sich aber um eine Folge des ersten Satzes, nicht um eine Voraussetzung wie in der in Frage stehenden Bitte des Vaterunsers. Das ἀφῆκαμεν des Matthäus und das ἀφίλομεν des Lukas unterscheidet sich dadurch, daß das erstere das menschliche Vergeben zeitlos neben Gottes Vergeben stellt, während das letztere es als eine Tatsache der Gegenwart bezeichnet. In diesem Fall erschiene im Aramäischen das Partizip mit angehängtem Pronomen¹ als das beste Äquivalent, wenn nicht die Hervorhebung des Subjekts die Trennung des Partizips vom Pronomen forderte. Deshalb wird nicht *šābekēnan*, sondern *anan šābekīn* gesetzt werden müssen. Bei Matthäus dürfte sich *anan nišbōk* mehr empfehlen. Da man nicht sagen kann, daß nur eine Form aramäisch möglich sei, muß man aus dem Tatbestand zunächst schließen, daß es nebeneinander zwei griechische Formen dieser Bitte gegeben hat. Aber auch zwei aramäische Urformen sind denkbar, da das nicht schriftlich niedergelegte Gebet sehr bald in verschiedener Gestalt existieren konnte. Wenn bei Lukas gesagt ist, daß die Vergebung an „jedem“ Schuldigen geübt werde, so braucht nicht ein Unterschied zwischen dem „Nächsten“ und den übrigen abgewiesen zu werden, sondern jede Ausnahme wird ausgeschlossen, die etwa dem Menschen naheliegen könnte. Es wird also nur der bei Matthäus gebrauchte Ausdruck verstärkt.

Auf jüdischem Gebiet steht als Parallele zunächst zur Verfügung die Bitte um Vergebung, welche im Achtzehngebet an sechster Stelle erscheint, das heißt, zu dritt im eigentlichen Bittgebet, nachdem die beiden Bitten um Erkenntnis (*da'at*) und um Umkehr (*tešūbā*) den Weg dafür bereitet haben. Der Beginn der Bitte lautet in der paläst. Rezension: *selah lānu*² *ābīnu kī hātānu lākh*, „Vergib uns, unser Vater, denn wir haben uns an dir versündigt“³. Gott wird dabei als Vater angeredet, wie es sonst auch in der palästinischen Rezension in der Bitte um Erkenntnis, in der babylonischen in der Bitte um Buße geschieht, sicherlich, um hier ganz besonders das nahe Verhältnis zu betonen, in dem Gott zu seinem Volke steht⁴. Die abschließende Benediktion preist Gott nach Jes. 55, 7 als „den, der viel macht Vergeben“ (*ham-marbe liselōah*). Am Versöhntage sprach der Hohepriester nach der

¹ Ebenda, S. 289ff.

² j. Ber. 4^d nur: *selah lānu*.

³ Vgl. Dan. 9, 8.

⁴ Vgl. oben S. 296f.

Gesetzesverlesung neben anderen auch die Bitte um Sündenvergebung (*mehīlat he-‘āwōn*)¹, nach dem paläst. Talmud mit der Benediktion:² *mōhēl ‘awōnōt ‘ammō jisrā’ēl beraḥamīm*. Auch die Litanei Abinu malkenu³ hat die Bitte:⁴ *ābinu malkēnu selaḥ ūmehāl lekhol ‘awōnōtēnu*, „Unser Vater und König, vergib und verzeihe alle unsere Vergehungen!“ Bitten in aramäischer Gestalt s. S. 337. Da die von Gott erbetene Erkenntnis nach der palästinischen Rezension des Achtzehngebetes die im Gesetz vermittelte ist und die Umkehr nach der babylonischen Rezension Umkehr zum Gesetz bedeutet, ist klar, daß die Bitte um Vergebung sich auf die Abweichungen vom Gesetze bezieht. Zugleich zeigt die unmittelbar darauf folgende Bitte um Erlösung und „Führung unsers Streits“ (vgl. Ps. 119, 154), daß Erkenntnis, Buße und Vergebung für die Erlösung Israels den Weg bahnen sollen, also völkisch orientiert sind, was im Vaterunser nicht ebenso der Fall ist.

Das Achtzehngebet enthält keine Erinnerung an die bei Gottes Vergebung vorausgesetzte eigene Vergebungswilligkeit des Menschen.⁵ Aber es fehlt nicht an jüdischen Mahnungen in dieser Richtung. Schon der Siracide sagt (28, 1 ff.): „Wer sich rächt, findet beim Herrn Rache, und seine Sünden werden ihm behalten. Vergib, was in deinem Herzen ist, dann bete, so werden alle deine Sünden dir vergeben (syr. *šebōḳ mā dibelibbākh ubātarkēn šelē wekhol ḥaṭāhaikh ništābḳōn lākh*)⁶. Ein Mensch bewahrt dem andern den Zorn, und von dem Herrn will er Heilung erbitten! Mit einem Menschen, wie er selbst ist, hat er kein Erbarmen und bittet doch für die eigenen Sünden!“ Sir. 18, 13 wird betont, daß das Erbarmen des Menschen, welches nach V. 12 Vergebung bedeutet, sich nur auf seinen Mitmenschen beziehe, während Gottes Erbarmen allen Menschen gelte. Damit wird aber doch nur darauf hingewiesen, daß das Erbarmen des Menschen sich nur an seiner Umgebung betätigt, nicht aber, daß es an dieser Umgebung eine berechnete oder unberechnete Grenze habe, wie es *Bornhäuser*⁷ auffaßt. Raba lehrt:⁸ „Wer seine Eigenschaften übersieht (nachsichtig ist), dem

¹ Jom. VII, 1, Tos. Jom. IV 18, b. Jom. 70a. ² j. Jom. 44b.

³ Nach b. Taan. 25^b scheint sie mit einem Gebete Akiba's zusammenzuhängen, das lautete: „Unser Vater und König, wir haben keinen König außer dir! Unser Vater und König, um deinetwillen erbarme dich über uns!“

⁴ Seder Rab ‘Amram I, S. 45, vgl. Machzor, Kremona 1560, 232a, Siddur, Rödelheim 1868, S. 110. 392.

⁵ S. *Abrahams, Studies in Pharisaism and Gospels* I, S. 150ff.

⁶ Der hebräische Text ist bisher nicht gefunden worden, s. *Smend* z. St. Vaterunser, S. 136.

b. Meg. 28a, Jom. 23a, vgl. Taan. 25b, und s. oben S. 184.

übersieht man (Gott) alle seine Vergehen. Nach Mich. 7, 18 gilt es: „Wem vergibt er (Gott) Schuld? Dem, der über Missetat hinweggeht“. Jose hak-kohen¹ vergleicht Gott mit einem Könige, der dem, der seine Verzeihung erbittet, weil er eine vor ihm beschworene Schuldzahlung an einen andern nicht ausführt, die Antwort gibt: „Meine Kränkung sei dir vergeben, aber gehe hin und befriedige deinen Genossen!“ Gamliel III sagte²: „Zu jeder Zeit wenn du gegen die Menschen barmherzig bist, erbarmt man sich deiner vom Himmel.“ Targum Jer. I setzt vor 3. M. 22, 18, wo verboten ist, ein Opfertier am gleichen Tage mit seinem Jungen zu schlachten, den Grundsatz: *hēkhemā da-ʾabūnan raḥmān bišemaijā kēn tehewōn raḥmānīn be-ʾar-ā*, „Wie unser Vater im Himmel barmherzig ist, so sollt ihr barmherzig sein auf Erden“. Im pal. Talmud³ wird dagegen eingewandt, daß man nicht recht tue, die Befehle Gottes in Übung von (menschlicher) Barmherzigkeit zu verwandeln. M. Schwab hat in seiner Übersetzung des pal. Talmud I, S. 105, dies dahin mißverstanden, daß eine einfache Wirkung der Barmherzigkeit Gottes da gesehen werde, wo es sich um ein Gesetz seiner Gerechtigkeit handelt⁴. Die Meinung ist aber, daß es nicht angeht, bei einem göttlichen Gebot, dem man Gehorsam schuldet, für diesen Gehorsam bloße Übung barmherziger Gesinnung einzusetzen, wie es das Targum zu tun scheint. Das ändert nichts an der Wichtigkeit des Grundsatzes, daß nur der Barmherzige auf göttliches Erbarmen rechnen kann, wie es Jesus Mt. 5, 7, vgl. Lk. 6, 36, ausspricht. Barmherzigkeit gegenüber den Menschen gilt geradezu als Kennzeichen, ob jemand vom Samen Abrahams ist⁵. Auch die Sühnwirkung des Versöhntages wird zunächst auf die Vergehungen zwischen Mensch und Gott bezogen und betont, daß sie bei Vergehungen zwischen Menschen erst wirksam wird, „wenn man den Nächsten befriedigt hat“ (*ʿad šej-jerašše et ḥabērō*⁶). Zu diesem Zweck soll man dem Geschädigten bekennen⁷: *sarḥēt ʿalākh*, „Ich habe schlecht an dir gehandelt!“ und wenn dies nicht angenommen wird, es vor Zeugen wiederholen, was dann die Schuld beseitigt.

¹ b. R. h. S. 17^b, vgl. *Jellinek*, Beth ham-Midrash VI, S. 61.

² Siphre, Deut. 96 (93^b), Tos. Bab. k. IX 30, b. Sabb. 151^b, vgl. j. Bab. k. 6^c.

³ j. Ber. 9^c, Meg. 75^c.

⁴ So auch ich irrtümlich, Aram. Dialektproben², S. 37.

⁵ b. Bez. 32^b.

⁶ Jom. VIII 9, Siphra zu 3. M. 16, 30 (83^af.), vgl. *Büchler*, *Studies in Sin and Atonement*, S. 349. 351. 410f.

⁷ j. Bab. k. 6^c, Jom. 45^c, vgl. b. Jom. 87^a.

Doch fügt Josa hinzu: „Das gilt, wenn er keinen bösen Ruf über den Nächsten brachte, in diesem Fall gibt es keine Vergebung ewiglich.“ Hier wird der durch die Aussagen des Gesetzes 3. M. 16, 30. 34 über die Reinigung Israels „von allen Sünden“ am Versöhntage möglich gemachten Meinung, daß der Versöhntag von der Gutmachung der Vergehen am Mitmenschen befreie, ein Riegel vorgeschoben. Akiba¹ schließt aus: *wenaḳḳē lō jenaḳḳē* (2. M. 34, 7) ein zweifaches Handeln Gottes, *wenaḳḳē* meint „die Dinge zwischen dir und ihm“, welche Gott vergibt, *lō jenaḳḳē* „die Dinge zwischen dir und deinem Nächsten“, welche also unvergeben bleiben. Selbst Bezahlung der schuldigen Buße an den Verletzten bedeutet keine Vergebung, wenn diese nicht von ihm erbeten wird². Im Vaterunser war keine Veranlassung zu einer derartigen Einschränkung. Wenn dem Nächsten verziehen werden muß, worin er sich gegen den Betenden vergangen hat, ist undenkbar, daß er ein Recht des Nächsten gegen den Betenden unbefriedigt lassen könne. Außerdem fordert Jesus Mt. 5, 23f. ausdrücklich, daß vor dem Opfer die Forderung des Nächsten befriedigt werden müsse, offenbar, weil es sonst wirkungslos wäre. Ebenso hatte Jesus hier nicht Veranlassung, wie Mt. 5, 21 ff., daran zu erinnern, daß göttliches Recht noch höhere Forderungen stellt als der auf dem Gesetze Moses beruhende Rechtsbuchstabe³. Selbst Rabbi Jehoschua sagte:⁴ „Es gibt vier, die nach dem Recht (*min had-dīn*) nicht schuldig sind zu bezahlen, denen man aber vom Himmel⁵ nicht verzeiht, bis sie bezahlen“. Aber fern liegt Jesus der Gedanke, daß der Mensch durch Leiden eigene Sünden hienieden abbüßen könne, was im Judentum eine so bedeutsame Rolle spielt⁶. Man soll sich der Leiden deshalb freuen⁷, denn „wem es stets gut gegangen ist, dem sind seine Sünden nicht vergeben, und was schafft ihm Vergebung? Sage: die Leiden“. Nach Nechemja⁸ besänftigen die Leiden Gott mehr als die Opfer, weil diese nur mit dem Geldbesitz (*māmōn*), jene mit dem Körper geleistet werden. Schim'on ben Jochaj⁹ sieht in den Leiden den Weg, der den Menschen zum Leben der zukünftigen Welt führt.

¹ Siphre zuta zu 4. M. 6, 26, Ausg. Horowitz, S. 248.

² Bab. k. VIII 7.

³ Vgl. Jesus-Jeschua, S. 65 ff.

⁴ Tos. Schebu. III 1.

⁵ Zu dieser Umschreibung von Gott s. oben S. 184.

⁶ S. Weber, Jüdische Theologie², S. 321 ff., Moore, Judaism I, S. 546 ff.

⁷ Mekh. zu 2. M. 20, 23 (72^{bf.}), Mekh. de-R. Ismael, S. 240.

⁸ A. a. O.

⁹ Ebenda (73^a).

Man behauptet¹, der Kranke erhebe sich nicht von seinem Lager, ohne daß man (Gott)² ihm alle seine Sünden vergibt. Vollends gilt der unfreiwillige Tod als Sühne der Sünde, in der Regel nicht ohne Sündenbekenntnis³, doch auch ohne dasselbe, wenn Sauls Tod durch das Schwert als Sühne betrachtet wird⁴.

7. Die Versuchung.

Mt. 6, 13, Lk. 11, 4, Apl.: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Christl.-pal., Mt.: *welā ta'el jātan lenisjōn*.

Sin. Lk.: *welā ta'lain lenesjūnā*.

Cur., Lk. Pesch., Mt., Lk.: *welā ta'lan lenesjūnā*.

Cur. Mt.: *welā tētain lenesjūnā*.

Vet. Lat. Mt., Lk.: *et ne nos inducas in tentationem*.

Hebr. Mt., Lk., Delitzsch: *we'al tebi'ēnu lidē nissājōn*.

Hebr., Salkinson : *we'al tebi'ēnu lidē massā*.

Galil.-aram.: *welā ta'ēlinnan lenisjōn*.

Für „hineinbringen“ ist Aph. *a'el*, das dem hebr. *hēbī* entspricht¹ allein möglich. 2. M. 15, 19 steht für *tebi'ēmo* bei Onkelos *ta'ēlinnūn*, Jer. I. II *ta'el jāthōn*, 4. M. 32, 17 für *habōnūm elmekōmām* bei Onk. Jer. I *na'ēlinnūn la'atarhōn*. Koh. R. 11, 1 (125^b) findet sich: *a'alēh lebētēh*, „er brachte ihn in sein Haus“, *a'alūnnēh* „Bringt ihn herein“. j. Bab. k. 13^c: *a'el lerabbi jōnātān beginnetēh*, „er führte Rabbi Jonathan in seinen Garten“, *a'eltinnūn*, „du hast sie hereingebracht“. Für „Versuchung“ hat das Alte Testament *massā*, das Onkelos 2. M. 17, 7; 5. M. 33, 8 mit *nissētā* bzw. *nissetā* wiedergibt, während Jer. I 2. M. 17, 7, Jer. II 5. M. 33, 8 *nisjōnā* schreiben⁵. „Er bestand in der Versuchung“ heißt Jer. II 5. M. 33, 3: *ḵām benisjōnā*. In Ech. R. 1, 1 (24^a) heißt es: *nisjōnīn att ḥāmē* „Versuchungen siehst du nicht“, vgl. j. Maas. sch. 55^c: *nisjōn lēt att ḥāmē*. Der Siracide braucht für „Versuchung“ *nissūj* (36, 1; 44, 20) und *nissājōn* (4, 17; 6, 7). Christl.-pal. heißt es Mt. 26, 41: *ṣelō delā te'ullūn lenisjōn*, „Betet, daß ihr nicht in Versuchung geratet“. Damit dürfte *nisjōn* als das allein in Frage kom-

¹ b. Ned. 41^a.

² Vgl. oben S. 183ff.

³ Sanh. VI 2, Tos. Ber. VII 17, j. Ber. 14^b, b. Ber. 60^a. Vgl. Zunz, Zur Geschichte u. Literatur, S. 333 f.

⁴ Pirke R. Eliezer 33.

⁵ Wenn *massōt* nicht Ortsname ist, wie 5. M. 4, 34; 7, 19; 29, 2, übersetzen Onkelos und Jer. I mit *nissīn* „Wunder“, sie denken also nicht an den Stamm *nāsā*.

mende Wort erwiesen sein. Keine Notwendigkeit ist vorhanden, das griech. *εἰς* nach späthebräischem Vorbild (s. u.) durch *līdē* „in die Hände von“ zu verstärken, wie es bei *Delitzsch* und *Salkinson* geschieht. Zwar wird im Alten Testament *bejad* gern angewandt, wo es sich um die Übergabe in die Gewalt von Personen handelt, s. 1. M. 9, 2; 32, 17, wo Onkelos und Jer. I dasselbe haben. Aber da der griechische Text hier nicht wie Mt. 17, 22; 26, 45 die Phrase *εἰς χεῖρας* anwendet und auch keine Veranlassung dazu hatte, weil keine Person genannt ist, deren Gewalt durch das Bild der Hand dargestellt werden konnte, so haben die alten Übersetzungen sich mit Recht mit bloßem *le* begnügt. Da die determinierte Form im Aramäischen zuweilen auch da steht, wo das Hebräische und Griechische keinen Artikel anwenden, wäre es nicht ganz unmöglich, mit den syrischen Übersetzungen *nīsḵōnā* zu schreiben. Aber das *nīsḵōn* des paläst. Evangelium stimmt doch zu dem vorwiegenden Gebrauche des galiläischen Aramäisch¹, das sich darin vom Syrischen unterscheidet.

Eine späthebräische Formulierung und zugleich einen vergewandten Gedanken zeigen die im babyl. Talmud, Ber. 60^b, vorgeschriebenen und noch immer geübten Gebete für Morgen und Abend², worin die Sätze vorkommen³: *wē' al targīlēni līdē 'abērā wē' al tebī' ēni līdē hēṭ welō līdē 'āwōn welō līdē nissājōn welō līdē bizzājōn*, „Und leite mich nicht in Übertretung, und führe mich nicht in Sünde oder Vergehung oder Versuchung oder Schande (Schändliches)“. Den Gegensatz dazu bildet am Anfang die Bitte: *tēn ḥelkī betō-rātēkha wetargīlēni līdē mišwā* „Gib mir Teil an deinem Gesetz und leite mich zu Gesetzesübung“. Versuchung bedeutet hier offenbar eine Lage, welche zu gesetzwidriger Handlung Veranlassung oder doch eine naheliegende Möglichkeit gibt. Etwas Anderes ist es, wenn die Versuchung als Prüfung gemeint ist, welche eine Festigung im rechten Handeln zum Ziel hat. So ist es gedacht, wenn Ps. 26, 2 die vom Frommen erbetene Versuchung einer Prüfung und Läuterung gleichgestellt wird, und wenn der Midrasch zu Ps. 11, 5:⁴ „Jhvh prüft den Gerechten“, hervorhebt, daß dies geschehe, damit er „in seinen Versuchungen“ (*benisḵōnōtāw*) be-

¹ S. Gramm.², S. 188.

² Vgl. Seder Rab 'Amram I 1^b, Maimonides, Hilkh. Tephilla VII 1, IX 4, Machzor Romi, Bologna 1540, Machzor, Venedig 1568, 10^a, Siddur, Rödelheim 1868, S. 42f., *Elbogen*, Der jüd. Gottesdienst², S. 89. 526.

³ So in der Formel des Abendgebets, sehr ähnlich im Morgengebet.

⁴ Midr. Teh. z. St., Ber. R. 32 (63^a), 34 (68^a), 55 (116^b), Schir R. 2, 16 (35^b).

stehe, weshalb nur die Gerechten versucht würden, nicht die Gottlosen. Der Landwirt lege das Pflügejoch doch auch nicht der schlechten, sondern der guten und starken Färse auf. Der gute weiche Flachs, nicht der harte, werde zu seinem Vorteil geschlagen, und der Töpfer prüfe durch Klopfen die guten Krüge, nicht die schlechten, die sofort zerbrechen würden. — Daß Abraham zehnmal versucht wurde¹, beweist nur die Frömmigkeit, die Gott bei ihm voraussetzte². Wer in der Versuchung besteht (*‘ōmēd*), hat davon dauernden Gewinn. Der Reiche, dessen Hand für den Armen offen ist, genießt in dieser Welt seinen *māmōn* und wird einst von der Hölle errettet, der Arme, der willig seine Leiden trägt, erhält doppelten Ersatz in der zukünftigen Welt³. Nach Rab⁴ soll aber niemals der Mensch sich selbst in Versuchung führen (*al jābī ‘ašmō līdē nissājōn*), weil er dann wie einst David sicher zu Fall kommen (*nikhšal*) würde. Alle solchen Gedanken liegen im Vaterunser dem Beter, welcher die Versuchung von sich abwenden möchte, fern. Die Empfindung seiner sittlichen Schwäche ist es, die ihn zum Beten treibt, weil er fürchtet, in der Versuchung nicht „stehen zu bleiben“ (hebr. *‘āmad*, aram. *ḵām*, s. oben), sondern zu Fall zu kommen (hebr. *kāšal*, *nikšal*, aram. *teḵal*, *itteḵal*, Onk. Jer. I 3. M. 26, 37, 5. M. 7, 25). Die Besorgnis, daß dies eintreten könne, ist die Veranlassung, daß im jüdischen Gebet (s.o.), aber auch im Vaterunser, Gott gebeten wird, nicht in Versuchung zu führen. Dabei spricht im jüdischen Gebet das parallele *hirgīl* „geläufig machen, verleiten, gewöhnen“ für eine aktive Bedeutung des Bringens (*hēbī*) in Versuchung. Nach Akiba⁵ sind es „Lachen und Leichtfertigkeit, die den Menschen zu Unzucht verleiten“ (*margīlīm et hā-‘ādām le’erwā*). Hier ist es Gott, der den Menschen in eine Lage führen könnte, die für seine Stellung zum Gesetz gefährlich ist. Sprachlich stände wohl die Möglichkeit offen, daß im aramäischen Original des Vaterunsers nicht ein Bringen, sondern nur ein Geratenlassen in Versuchung abgewandt werden sollte, wie es Chase⁶ verstehen möchte. Aber es darf nicht geleugnet werden, daß das

¹ Ab. V 3, Ab. deR. Nathan 34 (36), Pirk R. Eliezer 26—31, Midr. Tanch. zu 1. M. 22, 1.

² Ber. R. 55 (116af).

³ Schem. R. 31 (7b), Midr. Tanch., Mischp., Ausg. Mantua 1563 (37b), nicht in Ausg. *Buber*.

⁴ b. Sanh. 107a.

⁵ Ab. III 13.

⁶ *The Lord's Prayer in the early Church*, S. 63.

aramäische Aphel *a'ēl* überall, wo ich es nachweisen kann¹, nicht ein bloßes Gelangenlassen, sondern ein aktives Bringen bedeutet. Daß der Teufel eine außerhalb des Menschen stehende Macht ist, welche Versuchung herbeiführen kann, wird Mt. 4, 1 ff.; Mk. 1, 12 f.; Lk. 4, 1 ff.; 1. Kor. 7, 5; 1. Thess. 3, 5; Öffb. 2, 10 vorausgesetzt. Hier im Gebet ist die hinter allem Geschehen liegende Aktivität Gottes als entscheidende Veranlassung der Versuchung gedacht. Wäre es anders gemeint, so sollte die Bitte hier zum mindesten lauten: *'abēd (hab) delā nē'ōl lenisjōn*, „Füge (gib), daß wir nicht in Versuchung geraten!“ Diese Form des Gebets ließe sich zu der Aufforderung stellen, die Jesus an seine Jünger richtet, wenn er sie Mt. 26, 41; Mk. 14, 38; Lk. 22, 40. 46 mahnt zu bitten, daß sie nicht in Versuchung geraten. Christl.-palästinisch lautet das Wort nach Mt. 26, 41:² *šelo delā tē'ullū lenisjōn*, galiläisch wäre: *šelon delā tē'alūn lenisjōn*. εἰσελθεῖν, dem palästinisch-aramäisch und syrisch *'al* entspricht, ist das Hineingeraten, welchem die Bitte um das Nichthineinführen Gottes vorbeugen will. Gott ist es, der die Lage des Betenden bestimmt, der aber gemäß 1. Kor. 10, 13 dafür sorgen kann, daß sie nicht mit seinem Fall, sondern mit seiner Bewährung endet. Wenn Jak. 1, 13 abgelehnt wird, daß Gott jemals versuche, ist dabei an direkte Veranlassung zu bösem Handeln gedacht, nicht an die Lebenslage, aus welcher böser Wille erwachsen kann, obwohl sie nicht zu diesem Ende von Gott herbeigeführt wurde. Bornhäusers Bemerkung³, daß derjenige, welcher Gott die πίστις versagt, von ihm den Begierden des Herzens übergeben werde, ist sachlich zutreffend, aber für die Auslegung des Vaterunsers unverwendbar, weil die Betenden doch im Glauben vor ihrem himmlischen Vater stehen und die Bitte sonderbar wäre, sie im Falle des Unglaubens nicht fallen zu lassen. Die Allgewalt Gottes ist die Grundlage des Gebets, und der sich sittlich schwach fühlende Mensch bittet um ihren Schutz.

8. Das Böse.

Mt. 6, 13, Apostellehre: ἀλλὰ ὅπως ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Cur. Mt., Lk., Pesch., Mt.: *ēllā pešan men bīšā*.

Pesch., Lk.: *ēllā perōḡain men bīšā*.

Christl.-paläst., Mt.: *ēllā pešā jātan min bīšā*.

¹ j. Bab. b. 13^c (*bis*), Keth. 34^b, Taan. 64^b, Sabb. 6^d, Schebi. 38^a, Chall. 57^b, Koh. R. 11, 1 (125^b), Ber. R. 70 (153^a).

² *Land, Anecdota* IV, S. 133, *Lewis, Codex Climaci rescriptus*, S. 58.

³ Vaterunser, S. 140f.

Vet. Lat., Mt.: *sed libera nos a malo*.

Hebr., Delitzsch: *kī im teħallešēnu min hārāʿ*.

Hebr., Salkinson: *kī im haššilēnu min hārāʿ*.

Galil.-aram.: *ēllā šēzeban min bišetā (bīšā)*.

Durch *ēllā* (= *in lā*) wird im Aram. die erbetene Handlung als Ersatz für eine vorher abgewehrte dieser gegenübergestellt, wie es der griechische Text voraussetzt. Vom Tempel wird gesagt: ¹, „Kein gemeiner Mann erhält Gewalt darüber, sondern (*ēllā*) nur einer, der König ist“. Eleazar sagte: ², „Über dich war ich nicht zornig, sondern (*ēllā*) über den, der belästigte“. Ein Rabbi sagt: ³ *šerē ēllā hawē jādāʿ*, „Es ist erlaubt, aber wisse!“ Zur Kaiserin von Rom sagt ein Rabbi: ⁴, „Damit ihr nicht sagt, aus Furcht vor dir hätte ich es getan, sondern (*ēllā*) (damit ihr sagt), aus Furcht vor dem Barmherzigen (Gott)“. Hebräisch wird dem Beter zugerufen: ⁵ *lō tehē mēšar pīkhā ēllā harhēb pīkhā*, „Mache deinen Mund nicht eng, sondern mache ihn weit!“ Gäste klagen nachträglich: ⁶ *lā hawēnan hāserīn etmāl ēllā mēkūm ūmirkōd*, „Es fehlte uns gestern nichts, als aufstehn und tanzen.“ Sowohl das hebräische *im lō* als *kī im* im Sinne von „sondern“ wird targumisch durch das *ēllā* gleichbedeutende *elāhēn* (so Onk. Jer. I 1. M. 24, 38; 5. M. 12, 14; 32, 30) wiedergegeben. Dies ist dem galiläischen Dialekt fremd, *ēllā* findet sich ausnahmsweise bei Onkelos 5. M. 33, 26, vielleicht auch 2. M. 15, 11⁷, sonst s. auch Targ. Jes. 45, 22; 2. Sam. 22, 32; Targ. II Est. 3, 3.

Bei den LXX erscheint *ῥύσθαι* sowohl für hebr. *hiššil* und *pallēt* als für *gāʿal* und *hōšīaʿ*. Onkelos verwendet aram. *šēzēb* für hebr. *hiššil* und *pallēt*, während *peraḵ* für hebr. *gāʿal*, *pādā* und *hōšīaʿ* angewandt wird⁸. Daraus geht hervor, daß *šēzēb* bedeutet „entrinnen lassen“, *peraḵ* „erlösen“ im Zusammenhang mit seiner Grundbedeutung „auslösen“ Dan. 4, 24; Onk. 3. M. 25, 25, „abladen“ Onk. Jer. I 2. M. 23, 5 und im Mischnahebräisch Zab. III 2. Wenn man das Böse als bedrückende Macht betrachtet, ist *šēzēb* das passende aramäische Äquivalent für *ῥύσθαι*. So heißt es Onk.

¹ Ekh. R. 1, 5 (Ausg. Buber 34a).

² j. Ber. 9c.

³ j. Kidd. 64c.

⁴ j. Bab. m. 8c.

⁵ j. Taan. 66d.

⁶ j. Ber. 6a.

⁷ Ausg. Venedig 1590 hat *elāhā*, die jemanitische Ausgabe (Jerusalem 1894) *elāh ēllā*, Ausg. Sabbioneta 1557 (im Original) *illā*, Codex Socini *ēllā*.

⁸ S. Brederek, Konkordanz zum Targum Onkelos, S. 19. 51. 75. 92f.

Jer. I 1. M. 32, 12: *šezēbni mīdāde-ʿaḥī (min jad aḥī)*: „Rette mich von der Hand meines Bruders!“ Targ. 1. Sam. 26, 24: *ješezēbinnani min kol ʿākā*, „Er wird mich aus aller Not erretten“; Jerem. 15, 21: *ašezēbinnākh mij-jad maḇʿašin*, „Ich errette dich aus der Hand von Übeltätern“ (hebr. *rāʿim*). Dan. 3, 15; 6, 28 steht *šezēb mij-jad* für Befreiung aus der Gewalt jemandes, 3, 17; 6, 21 nur mit *min* in der gleichen Bedeutung. Kaiser Antoninus bittet Rabbi Jehuda:¹ *šallī ʿalaj*, „Bete für mich!“ und erhält die Antwort: *ješezēbinnākh min hādā šinnetā*, „Er (Gott) errette dich von der Kälte!“ Ein Kalb, das geschlachtet werden soll, ruft Rabbi Jehuda zu:² *šezēbni*, „rette mich!“ Ein Astrolog, der auf seinen Schöpfer vertraute, „wurde gerettet“ (*ištēzēb*)³. Ein Vogel, dem man nachstellte, entkam (*ištēzēbat*)⁴. Im Syrischen findet sich Sir. 51, 12: *wešōzēbni min kol bišā ūpheraḡni min kol ʿākā* für hebr.: *jipḥdēni mik-kol rāʿ wajemalletēni bejōm šārā*. Das alte aramäische Sabbatsgebet Jeḡūm purḡān⁵ hat zum Schluß die Bitte:⁶ *malkā de-ʿālemā — jiphrōḡwīšēzēb jātehōnʾ mik-kol ʿākā we-ʿāketā ūmik-kol marʾin bišin*, „Der König der Welt — erlöse und errette sie von aller Drangsal und Bedrängnis und von allen bösen Krankheiten!“ Im Somnium Mordechaei⁸ erhalten Erlösungsbitten die Form: *šezēbinnā, šezebinnan, perōḡinnan*, „errette uns, erlöse uns!“ Der Ritus von Sizilien hat am Sabbat von Sukkot das aramäische Gebet von Meir ben Isaak (um 1150):⁹ *tiṭpāreḡūn tištēzēbūn*, „Ihr möget erlöst werden, errettet werden!“ Die passive Form stimmt zu Jeḡūm purḡān in der Rezension von Siddur, Rödelheim 1868, S. 229, wo es heißt: *jitpāreḡūn wejištēzēbūn min kol ʿākā*.

Das hebräische *gāʿal* liegt zugrunde, wenn es 1. M. 48, 16 bei Onkelos heißt: *diphraḡ jāti mik-kol bišā*, „der mich von allem Übel erlöste“, Jer. I: *lemiphraḡ jāti mik-kol bišā*. Für *jigʿālēm mik-kol rāʿ* Sir. 51, 8 heißt es syrisch: *pārēḡ lehōn min man detaḡḡēph minnehōn*, „Er erlöse sie von dem, der mächtiger ist als sie“. Für hebr.

¹ j. Sanh. 29c, vgl. Vajj. R. 16 (42a).

² Ber. R. 33 (66a), j. Kil. 32b (wo *šezēbī*), vgl. Aram. Dialektproben², S. 28.

³ j. Sabb. 8d.

⁴ j. Schebi. 38d.

⁵ S. *Elbogen*, a. a. O.,² S. 203. 549.

⁶ Machzor Vitry, S. 173, vgl. Siddur, Rödelheim 1868, S. 229.

⁷ Andere Lesart in Machzor, Venedig 1568, 31a: *wetiṭpāreḡūn wetištēzēbūn*.

⁸ *Merx*, Chrest. targumica, S. 157ff.

⁹ S. *Zunz*, Ritus des synag. Gottesdienstes, S. 93, Literaturgeschichte, S. 19.

pādā hat Targ. Ps. 130, 8: *jiphrōk-jisrā'ēl mik-kol 'awājātēh* „Er wird Israel von all seinen Vergehungen erlösen“, Targ. Ps. 78, 42: *perakinnūn min me'īkā*, „Er erlöste sie von dem Bedrucker“. Im Galiläischen erscheint *pārōk* bzw. *pārīk*¹, als Bezeichnung des „Erlösers“ wohl in Anlehnung an den *gō'ēl* von Jes. 59, 20 (Targ. *pārīk*²), auch *titparkūn* für „ihr werdet erlöst“³.

Das syrische *pešā*, das neben *šēzēb* im Christlich-Palästinischen vorkommt⁴, ist dem Jüdisch-Palästinischen fremd und gehört zum aramäischen Dialekt des babylonischen Talmud und der Targume zu den Psalmen, Sprüchen und Hiob, die sprachlich eine Sonderstellung einnehmen⁵. So heißt es Targ. Ps. 34, 20: *saggi'in bišān me'arē'ān lešaddīkā ūmin kullehōn pešā lēh adōnāj*, „Viele sind der Übel, die den Gerechten treffen, aber von ihnen allen erlöst sie der HErr“; Ps. 140, 2: *pešē jātī adōnāj mib-bar nāš biš*, „Erlöse mich, HErr, von bösem Menschen!“

Für *πονηρός* steht aram. *biš* zur Verfügung, das in den Targumen dem hebr. *rā'* entspricht. „Der Böse“, hebr. *hā-rā'*, wird allerdings bei Onkelos und Jer. I 5. M. 13, 6; 22, 21 durch *'ābēd debīš* „Täter von Bösem“ übersetzt, und also *bišā* vermieden. Doch kann auch ein Mensch *biš* genannt werden, so Onk. Jer. I 1. M. 38, 7, vgl. Targ. Jes. 9, 16 *bišīn* für hebr. *mērā'*, so daß an sich *bišā* „der Böse“ als möglich gelten darf. Das hebr. *rā'* kann auch „Böses“ heißen. Hebr. *sār mērā'*, „der von Bösem weicht“, lautet im Targum Jes. 59, 15: *diseṭan min ḳodām biš* „die von Bösem abweichen“. Hebr. *sūr mērā'* „Weiche von Bösem“ heißt Targ. Ps. 34, 15: *zūr mib-biš*. Der Siracide mahnt (7, 1): *al ta'as rā' we'al jassigekkhā rā'*, „Tue nicht Böses, so wird Böses dich nicht erreichen!“ syrisch: *lā tā'bēd debīš welā niškeḫākh bišā*. „Das Böse“, hebr. *hā-rā'*, ist 4. M. 32, 13; 5. M. 4, 25 in Onk. Jer. I mit *debīš*, „was böse ist“ wiedergegeben. Doch wird für das artikellose *rā'ā* „Böses“ 1. M. 26, 29; 2. M. 10, 10 von Onkelos Jer. I *bišā* gesetzt, 1. M. 31, 52 von Onk. *bišū* „Bosheit“. Wenn *hā-rā'* „das Übel“ heißt, haben Onk. Jer. I 1. M. 44, 34; Onk. 5. M. 30, 5 das feminine *bišetā*, ebenso für *hā-rā'ā* im gleichen Sinne Onk. Jer. I 1. M. 19, 19; Jer. I 5. M. 31, 18 (Onk. *bišaijā*), Targ. Jerem. 9, 2; Jon. 4, 6; Ps. 34, 20, dasselbe auch für *rā'ā* ohne Artikel Onk. Jer. I 1. M. 44, 4.

¹ Vajj. R. 32 (89a), Ekh. R. 1, 16 (37a), vgl. Jer. I 5. M. 34, 3, Targ. II Est. 6, 11.

² S. auch Targ. Jes. 63, 16: *pārīkekhōn* „euer Erlöser“.

³ j. Taan. 64^a, vgl. Targ. Jes. 30, 15.

⁴ S. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum*, S. 160. 203.

⁵ S. meine Grammatik², S. 34f. Vgl. Ps. 34, 5, Spr. 11, 6, Hi. 5, 18.

Für *mik-kol rā'* „vor allem Übel“ steht Onk. Jer. I 1. M. 48, 16 *mik-kol bišā*, Targ. Ps. 121, 7 *mik-kol biš*.

Im galiläischen Aramäisch erscheint die determinierte Form des Feminins von *biš* in dem Satz von Eleazar bar Josa:¹ „Essig ist gut für das Schlechte und böse (schädlich) für das Gute!“ (*ṭāb lebīšetā ūbiš leṭābetā*). Von einem Traum heißt es:² *lēt hā (lētehā) bišā ēllā ṭābā*, „Das bedeutet nichts Schlimmes, sondern Gutes“. Ein Sprichwort sagt:³ *ṭāb lebīš 'abadt biš 'abadt, ṭāb lebīš lā ta'bēd ūbiš lā mātē lākh*⁴, „Hast du Gutes dem Bösen getan, hast du Böses getan. Tue dem Bösen kein Gutes, so wird das Böse dich nicht erreichen“. Das sittlich Böse ist gemeint, wenn von der Zunge gesagt wird:⁵ *minnēh ṭābetā ūminnēh bišetā, kad hawā ṭāb lēt ṭāb minnēh wekhidebiš lēt biš minnēh*, „Es kommt von ihr Gutes und Böses; wenn sie gut ist, gibt es nichts Besseres als sie, und wenn böse, nichts Schlechteres als sie.“ Ein Athener klagt in Jerusalem:⁶ „Alle dieses große Böse (*kol hādā bišetā rabbetā*) gibt es bei euch“. Für „Verleumdung“ ist der gewöhnliche Ausdruck *lissān biš* „böse Zunge“⁷, „schlechter Ruf“ heißt *šōm biš* „schlechter Name“⁸, „böser Blick“ *ēnā bišā* „schlechtes Auge“⁹. Der „böse Knecht“, vgl. Mt. 24, 48, ist *abdā bišā*, wie Nebukadnezar einmal angeredet wird¹⁰. Für den Satan erscheint in der jüdischen Literatur niemals die Bezeichnung „der Böse“ (hebr. *hā-rā'*). Doch läßt sich erwähnen, daß Sammael¹¹, der als Versucher¹², als Ankläger¹³ und als Todesengel¹⁴ auftritt, als der böseste (*rāšā'*) unter allen Satanen bezeichnet wird¹⁵, daß Jehoschua auch die Schlange „diesen Bösen“ (*ōvō*

¹ j. Sabb. 14c.

² Ekh. R. 1, 1 (24a).

³ Vajj. R. 22 (58b), Ber. R. 22 (47b), Bem. R. 18 (146b), Koh. R. 5, 8 (95a), Tanch. zu 4. M. 19, 1, vgl. Sir. 7, 1; 12, 3ff. S. oben S. ***.

⁴ So auch Ausg. Konst. 1512. Koh. R., Ausg. Pesaro 1519: *ūbišetā lā jimṭē lākh*.

⁵ Vajj. R. 33 (89b), vgl. Jak. 3, 5ff.

⁶ Ekh. R. 1, 1 (21b).

⁷ j. Kidd. 64a, Taan. 65b

⁸ j. Ned. 41c.

⁹ j. Pea 21a.

¹⁰ Ekh. R., Peth. (8b).

¹¹ S. Weber, Jüd. Theologie², S. 218f. 253.

¹² Ber. R. 56 (118b), Pirke R. Eliezer 13.

¹³ Schem. R. 18 (47a), 21 (57b).

¹⁴ Deb. R. 11 (39a ff.), Midr. Petirath Mosche, *Jellinek*, Bet ha-Midrasc H 127, III 75, Jer. I 1. M. 3, 6. Dagegen ist Midr. Teh. 2, 2; 21, 3 nicht der Todesengel der „Gottlose“ von Jes. 11, 4 (so *Billerbeck*, Kommentar z. N. T. III, S. 148), sondern diejenigen, zu denen er gesandt wird.

¹⁵ Deb. R. 11 (39a).

hā-rāšā') nennt¹. Doch ist auch hier *hā-rāšā'* nicht schlechthin Name dieser Größe. Dasselbe gilt von Armilos, dem großen Gegner des Messias², der ein „Sohn des Satans“ genannt wird³ und Targ. Jes. 11, 4 *raššā'ā* „der Gottlose“ heißt.

In den Übersetzungen der Evangelien ist „der Böse“ (*ὁ πονηρός*), d. h. der Teufel, Mt. 13, 19 in Pesch. *bīšā*, im paläst. Evangelium fehlt die Stelle. Aber *οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* sind Mt. 13, 38 christl.-paläst. *benōj debīšā*, Pesch. *benauhi debīšā*. Joh. 15, 17 haben pal. Evang. und Pesch. *min bīšā* für *ἐκ τοῦ πονηροῦ*, wobei sie vielleicht an den Satan denken. Dieselbe Frage entsteht Mt. 5, 37, wo *ἐκ τοῦ πονηροῦ* von Pesch. mit *min bīšā* wiedergegeben wird, während pal. Evang. *min debīšā* setzt. „Schlimme Menschen“ (*χαλεποί*) sind Mt. 8, 28 christl.-paläst. *bīšīn*, Pesch. *bīšē*. Der „böse Mensch“ (*ὁ πονηρός*) ist christl.-paläst., Pesch. stets *bīšā*, ebenso im Alphabet des Ben Sira (Ausg. Steinschneider) I 6: *waj lēh lebīšā*, „Wehe dem Bösen!“ Das „sittlich Schlechte“ (*πονηρόν*) heißt Mt. 5, 37 christl.-pal., Pesch. *bīšā*, ebenso „Böse“ Mt. 5, 39, Joh. 17, 15. Der Plural *πονηρά* Lk. 5, 22 D erscheint christl.-paläst. in A. femininisch als *bīšān*, in B. maskulinisch als *bīšīn*. *κακὸν ἀντὶ κακοῦ* ist Röm. 12, 17 christl.-paläst. *bīš hūlāph bīš*, Pesch. *bīštā hālāph bīštā*. *κακία* im Sinne von „Übel“ ist Mt. 6, 34 christl.-paläst. *bīštā*, Pesch. mit Suffix *bīštēh*. 2. Tim. 4, 18 hat Pesch.: *nephaṣṣēni* — *min kul 'abād bīšā* für: *ὁύσεται με — ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ*.

Damit ist klar, daß aram. *bīš* dem griech. *πονηρός* entspricht, aber nicht entschieden, ob dabei an „das Übel“ oder an „das Böse“ oder auch an „den Bösen“ gedacht ist. In den ersten beiden Fällen würde *bīšetā* als die wahrscheinlichste Form gelten, doch kann nach den mitgeteilten Beispielen *bīšā* nicht ganz ausgeschlossen werden, dies war für „den Bösen“ die einzig mögliche Form.

Jüdische Parallelen zu dieser Bitte gibt es in verschiedener Form. Am nächsten steht ihr die Einschaltung in die vierte Eulogie des Achtzehngebetes bei Sabbatsausgang nach Siddur Sa'adja. Sie lautet:⁴ *kešēm še-habdaltānu adōnāj elōhēnu mik-kol mišpehōt hā'āreṣ ūmik-kol gōjē hā'āreṣ kēn šomrēnu wehaṣṣilēnu mik-kol hēṭ' we'āwōn*, „Wie du uns geschieden hast, Herr, unser Gott, von allen Geschlechtern der Erde und von allen Völkern der Erde (vgl. 3. M. 20, 24, 26), so bewahre uns und errette uns von aller

¹ Ber. R. 18 (38b).

² S. Dalman, Der leid. u. der sterb. Messias, S. 13f.

³ Nisterot Schim'on ben Jochaj, Jellinek, Bet ha-Midrash III, S. 80.

⁴ Bondi, Siddur des R. Saadia Gaon, S. 30.

Sünde und Übertretung!“ Die Scheidung von Sabbat und Arbeitswoche ist die Veranlassung, daß auch um Scheidung von Sünde gebeten wird. Sie erhält eine andere Form in Seder Rab ‘Amram I 31^a, wo sie lautet: *teṭaharēnu utenaḳḳēnu mik-kol ḥēṭ we’āwōn*, „Reinige uns und mache uns straflos von aller Sünde und Übertretung“.

Verwandt ist die aramäische Mahnung Jirmeja’s: ¹ *lā lēmā enēš jarḥeḳinnana min ḥiṭ’ā ēllā jarḥēḳ ḥiṭ’ā minnan*, „Nicht sage der Mensch: Er möge uns von der Sünde entfernen, sondern: Er entferne die Sünde von uns!“ Im Gegensatz dazu betet Chijja bar Abba wirklich: ² „Einige unser Herz, deinen Namen zu fürchten und entferne uns von allem, was du hassest, und bringe uns nahe zu allem, was du liebst!“ Auch in Salomops. 16, 7 heißt es: „Halte mich fest, o Gott, vor böser Sünde und vor jedem bösen Weib, das den Toren zu Fall bringt!“

Eine palästinische Form des Morgengebets lautete nach Genizafragmenten: ³ *haṣṣilēni mik-kol dābār rā’ we’al targil bilešōnī remijjā we’al taṣrīkhēni līdē mattenat bāsār wādām*, „Errette mich vor allem bösem Wort und gewöhne meine Zunge nicht an Trug, und bringe mich nicht in Bedarf der Gabe von Fleisch und Blut“ (also der Wohltätigkeit der Mitmenschen, wie es auch im dritten Teil des „Speisesegens“ (S. 330) erwähnt wird). Das Morgenbet nach dem Waschen des Gesichts b. Ber. 60^b enthält die Bitten: ⁴ „Zwingen meinen Trieb, sich dir zu unterwerfen und entferne mich von bösem Menschen und bösem Genossen!“ ⁵ Im Abendgebet, das ebenso wie das Morgengebet sich durch seinen persönlichen Charakter von dem nationalen Achtzehngebet unterscheidet, heißt es ebenda: ⁶ „Und errette mich (*haṣṣilēni*) vor bösem Zufall und vor bösen Krankheiten, und nicht mögen mich schrecken böse Träume und böse Phantasien!“ So betet auch Jehuda I: ⁷ „Es sei wohlgefällig vor dir, — daß du uns heut errettest (*taṣṣilēnu*) von Frechen und von Frechheit, von bösen Menschen und

¹ Midr. Teh. 103, 12, vgl. Jalk. Schim. II 859, Jalk. Machiri zu Ps. 103, 12.

² j. Ber. 7^d.

³ Mann, *Hebr. Union Coll. Annual* II (1925), S. 278.

⁴ fehlend in MS. München, in Seder Rab ‘Amram I 1b: „Entferne mich vom bösen Trieb und schließe mich an den guten Trieb!“

⁵ Vgl. Sir. 13, 1ff. 17f., Ab. II 9 die Empfehlung, sich von böser Gesellschaft fern zu halten.

⁶ Vgl. Seder Rab ‘Amram I 19^b.

⁷ b. Ber. 16^b, Sabb. 30^b, vgl. *Rabbinovicz*, *Dikduke Sopherim*, z. St., Seder Rab ‘Amram I 1^b und *Bacher*, *Agada der Tannaiten* II, S. 463f.

bösen Genossen“, wozu man später hinzugefügt hat:¹ „von bösem Zufall und bösem Trieb und von Satan dem Verderber!“

Der böse Trieb² (hebr. *jēšer hā-rāʿ*) der menschlichen Natur bedarf besonderer Beachtung, weil er für die jüdische Vorstellung vom Wesen der Sünde wesentlich ist und deshalb auch in den Gebeten besondere Beachtung findet. Er hat seine biblische Wurzel in 1. M. 6, 5; 8, 21, wo vom *jēšer* (Onk. Jer. I *jīšrā*) geurteilt wird, daß er stets und von Jugend auf „böse“ (hebr. *rāʿ*, Onk. Jer. I *bīš*) ist. Sir. 15, 14 erwähnt ihn als *jīšrō* des Menschen, ebenso Sir. 21, 11 (syr. *jīšrēh*). Sir. 37, 3 erscheint er als *πονηρόν ἐνθύμημα*, wofür *Smend jēšer hā-rāʿ* vermutet, das die hebräischen Texte nicht haben. „Vernunft“ und „Triebe“ (*πάθη*) werden 4. Makk. 1, 1ff. nebeneinander gestellt. Nach *Klein*³ wäre der böse Trieb dasselbe wie die Schwäche des Fleisches, welche Jesus Mt. 26, 41, Mk. 14, 38 beim Menschen voraussetzt; aber die Schwäche der menschlichen Natur ist noch nicht der Trieb zum Bösen, sondern die fehlende Kraft zum Guten. „Fleisch und Blut“ ist Mt. 16, 17 nur der Mensch als irdisches Wesen, während Sir. 17, 31 nach Codex A Fleisch und Blut „Böses“ (*πονηρόν*) sinnt und der Syrer hier von dem Menschen redet, der seinen Trieb nicht im Zaum hält (*barnāšā delā kebaš jīšrēh*). Jesus unterscheidet gute und böse Menschen Mt. 12, 35; Lk. 6, 45, setzt aber Mt. 5, 28ff. voraus, daß die Neigung zum Bösen bei jedem Menschen eintreten kann. Joh. 8, 44 redet er von der *ἐπιθυμία* des Teufels, welche seine Gegner beherrscht. Das „Fleisch“ ist Joh. 1, 13; 3, 6; 6, 53 die menschliche Natur, welche kein Leben schaffen kann, weil sie nicht „Geist“ ist. Nur Jak. 1, 14f. erscheint die „eigene Lust“, also der *jēšer*, Röm. 7, 18. 25 das Fleisch (wie 1. M. 6, 3) als die Ursache der Sünde.

Mit Bezugnahme auf 1. M. 8, 21 und Ps. 103, 14 und Anwendung des für den „bösen Trieb“ beliebten Bildes des Sauerteigs (s. u.) sagte Abba Jose:⁴ „Traurig steht es mit dem Sauerteig, von dem, der ihn schuf, bezeugt, daß er böse ist“. Das doppelte Jod in *waj-jīšer* (1. M. 2, 7) soll den zweifachen Trieb im Menschen,

¹ S. auch Machzor, Venedig 1568, 10^a, Siddur, Rödelheim 1868, S. 43f. Den bösen Blick und das Gericht der Hölle erwähnt Machzor Romi, Bologna 1540.

² S. über diesen Begriff *Weber*, Jüdische Theologie², S. 233ff., *Moore*, *Judaism* I, S. 479ff., *Porter*, *The Yeşer hara*, *Bibl. and Sem. Studies* 1901, S. 93ff., *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers*², S. 128ff.

³ Der älteste christl. Katechismus, S. 261.

⁴ Ber. R. 34 (69^a), vgl. Bem. R. 13 (99^b).

den guten und den bösen, andeuten¹. Mit diesen beiden Trieben sollte man Gott lieben, da er mit „ganzem Herzen“ geliebt werden muß (5. M. 6, 5)². Eine Barajetha³ nennt als Gesetze, gegen welche der böse Trieb und die Weltvölker sich auflehnen, das Verbot von Schweinefleisch und von Mischgewebe, den Ritus der Leviratsehe, die Reinigung der Aussätzigen und den Sündenbock. Wer sich zum Zorn hinreißen läßt, den treibt der böse Trieb schließlich zum Götzendienst⁴. Er gilt als dreizehn Jahr älter als der „gute Trieb“, der sich erst beim Dreizehnjährigen entwickelt, während der „böse Trieb“ mit dem Menschen geboren wird, ihn nie verläßt und wie ein König ihn zu beherrschen sucht⁵. Schim'on ben Lakisch stellt ihn dem Todesengel und dem Satan gleich als verderblichste Macht im Menschenleben⁶. Josua ben Chananja⁷ sagt von ihm, dem bösen Auge und dem Menschenhass, daß sie den Menschen aus der Welt bringen, also töten. Wie eine Person wird der böse Trieb betrachtet, wenn er mit dem Frevler verglichen wird⁸, der Ps. 37, 32 den Gerechten zu töten sucht, demgegenüber der Fromme machtlos wäre, wenn Gott ihm nicht beistünde. Israel hat im Gesetz eine wichtige Hilfe im Kampf gegen ihn erhalten⁹. Mit den Worten des Gesetzes kann man ihn überwältigen¹⁰. An sie denkt auch das Targum Spr. 2, 12, wenn es von der Weisheit sagt, sie bewirke, daß du von bösem Wege errettet wirst (*tiṭpešē min ʾoreḥā bišā*), wie der Midrasch zur Stelle sagt: „Wenn du dich mit den Worten des Gesetzes beschäftigst, vermögen sie dich zu erretten von bösem Wege“. Nach Simaj sagt Gott zu Israel:¹¹ „Meine Söhne, der böse Trieb ist ein großer Anstoß, aber zerbröckelt ihn (jetzt) stückweise, zum Schluß entferne ich ihn ganz aus der Welt“ (nach Hes. 36, 26). Anderwärts wird mit Anlehnung an die „Bosheit“ im Topf (Sach. 5, 8) ausgeführt, daß volle Ausschaltung des bösen Triebs das Auf-

¹ b. Ber. 61^a, vgl. Targ. Jer. I zu 1. M. 2, 7.

² Ber. IX 5, Tos. Ber. VII 7, Midr. Tann. zu 5. M. 6, 5 (S. 25), Targ. Jer. I zu 5. M. 6, 5.

³ Siphre 86^a (nicht Ausg. Ven. 1545), b. Jom. 67^b, wo der Satan für den bösen Trieb eingesetzt ist.

⁴ Tos. Bab. k. IX 31, b. Sabb. 105^b.

⁵ Koh. R. 4, 13 (91^a), 9, 14 (119^a), vgl. Targ. Pred. 9, 14, Midr. Teh. 9, 2, Jalk. Mach. zu Ps. 9, 2.

⁶ b. Bab. b. 16^a.

⁷ Ab. II 11.

⁸ b. Sukk. 52^b, Jalk. Machiri zu Ps. 37, 32.

⁹ b. Bab. b. 16^a, Kidd. 30^b, Ber. R. 22 (47^a f.), vgl. Sir. 21, 11: „Wer das Gesetz hält, bezähmt sein Gelüste“.

¹⁰ Ber. R. 22 (47^a).

¹¹ Jalk. Schim. II 532 (Ausg. Saloniki 1526), vgl. Pesikt. 165^a.

hören des Geschlechtsverkehrs bedeuten würde, es genügt, daß die Geschlechtslust Verwandten gegenüber blind wird¹. Erst bei der endgültigen Erlösung wird gemäß Jerem. 31, 32 und Ez. 36, 26 mit dem steinernen Herzen der böse Trieb entfernt². Bei dem von Israel betrauten Durchbohrten von Sach. 12, 10 möchte man an den von Gott geschlachteten bösen Trieb denken, dessen berggroße Macht noch hinterher den Frommen Tränen entlockt³. Dieser Welt sind Kriege, Nöte, böser Trieb, Satan und Todesengel eigen, in der zukünftigen Welt fehlen sie alle⁴.

Bei solcher Bedeutung des bösen Triebs ist es erklärlich, daß man im Gebet gegen seine Gewalt Hilfe sucht. Außer den S. 353f. erwähnten Bitten nennen wir hier das Gebet von Tanchum bar Scholastika:⁵ Es sei wohlgefällig vor dir, — daß du zerbrechest und vernichtest das Joch des bösen Triebs von unseren Herzen, denn so hast du uns geschaffen, deinen Willen zu tun, und wir sind schuldig ihn zu tun, du wünschst es, und wir wünschen es, aber wer hindert? Der Sauerteig im Teige. Es ist offenbar und bekannt vor dir, daß in uns keine Kraft ist, ihm zu widerstehen, sondern es sei wohlgefällig vor dir, — daß du ihn über uns vernichtest und unterwerfest, so daß wir deinen Willen wie unseren Willen tun mit vollkommenem Herzen!“ Nahezu dasselbe Gebet wird im babylonischen Talmud⁶ Alexandri zugeschrieben, ist aber von der Zensur verstümmelt worden, weil es von der Tatsache ausgeht, daß Israel am Tun des Willens Gottes nicht nur durch den Sauerteig im Teige (also den bösen Trieb), sondern auch durch die „Zwingherrschaft der Königreiche“ (*šī'būd malkijjōt*) gehindert wird. Deshalb wird zuerst gebetet, daß Gott diese unterwerfen möge, worauf das weitere Gebet der Unterwerfung des bösen Triebs gilt. Von der letzteren redet auch das Morgen- und Abendgebet von b. Ber. 60^b mit dem Wunsche: *we'al jišlōt bī jēšer hā-rā'*, „und nicht herrsche über mich der böse Trieb“, und der späteren Hinzufügung:⁷ *wejišlōt bī jēšer haṭ-tōb*, „und es herrsche über mich der gute Trieb“. Dem bösen Trieb gilt vor allem das aus dem

¹ b. Sanh. 64^a, Jom. 69^b.

² Schir R. 1, 2 (7^b), b. Sukk. 52^a, vgl. Targ. Ps. 91, 12, wo der „Stein“ als „böser Trieb“ (*jīsrā bīšā*) gedeutet wird, Tanna Elijahu Rabba 4 (19^a).

³ b. Sukk. 52^a, j. Sukk. 55^b.

⁴ Midr. Wajjoscha^t, Jellinek, Bet ham-Midrash I, S. 55.

⁵ j. Ber. 7^d.

⁶ b. Ber. 17^a, vgl. Rabinovicz, Dikduke Sopherim, z. Stelle.

⁷ fehlend in MS München und den alten Drucken.

Gebete Tanchums (s. o.) entstandene alte Minchagebet:¹ „Herr der Welten! Es ist vor dir offenbar und bekannt, daß unser Wille ist, deinen Willen zu tun, aber der Sauerteig im Teige hindert. So sei es wohlgefällig vor dir, daß du vertilgest und beugest von uns den bösen Trieb und ihn erniedrigst, beugest und entfernest von den zweihundertachtundvierzig Gliedern in uns², und laß mich (uns?) nicht straucheln auf deinen guten Wegen!“

Die aramäische Litanei Raḥmānā ‘anēnan enthält im Römischen und Italienischen Machzor³ die Bitten: *raḥmānā ge’ar bēh bejiṣrā bīšā minnan, lā timserinnan bīdēh, galjā ḳammākh de-’ihū denūrā wa’anān debisrā, amlēkh ‘alan jiṣrā ṭābā*, „Barmherziger! dräue den bösen Trieb aus uns hinaus⁴, gib uns nicht in seine Hand! Offenbar ist es vor dir, daß er aus Feuer ist und wir aus Fleisch sind. Bringe über uns den guten Trieb zur Herrschaft!“ Dabei wird die Befreiung von nationaler Not nicht vergessen. Es heißt weiterhin: *perōḳinnan haštā ba’agālā, — tehē šattā hādā šenat purḳānā le’ammākh jiṣrā’el — perōḳ haijē we’ahjē mītē* „Erlöse uns jetzt in Eile, — es sei dieses Jahr das Jahr der Erlösung für dein Volk Israel, — erlöse Lebende und mache lebendig Tote!“ Den Schluß machen die Bitten:⁵ „Erbarme dich unser, schone unser, erlöse uns von aller Not (*perōḳinnan min kol ‘āḳā*)⁶, errette uns von allen Krankheiten“ (*šēzebinnan min kol mar’in*). — Chijja bar Aschi betete jedesmal, wenn er aufs Angesicht fiel:⁷ *hā-raḥamān jaṣṣilēni mij-jēšer hā-rā’*, „Der Barmherzige erlöse mich vom bösen Trieb!“ und seine Frau stellte fest, daß er trotz seines hohen Alters dazu noch Anlaß hatte. Im Priestersegen meint nach Jizchak⁸ das „Er behüte dich“ (4. M. 6, 24) Bewahrung vor dem bösen Trieb, „damit er nicht aus der Welt bringe“, während Targum Jeruschalmi I an die Dämonen denkt, die auch in den Midraschim genannt werden, welche Jizchak’s Ansicht mitteilen. In dem

¹ Machzor Vitry, S. 76.

² Über die 248 Glieder des Menschen herrscht der böse Trieb, während der gute Trieb wie im Gefängnis sitzt, Ab. deR. Nathan 16.

³ Röm. Machzor (Bologna 1540), unpaginiert, Italien. Machzor, Livorno 1856, II 10a. Sehr anders ist die Litanei Raḥmānā iddekhar, Seder Rab ‘Amram II 19bf.

⁴ Der Ausdruck stammt aus Zach. 3, 2 und bedeutet Gleichsetzung des bösen Triebes mit dem Satan.

⁵ Vgl. hier Siddur, Rödelheim 1868, S. 600, Machzor, Prag 1835, Selichoth 56b.

⁶ Vgl. Ps. 25, 22.

⁷ b. Kidd. 81b.

⁸ Siphre, Num. 40 (12a), Ausg. Horowitz, S. 44, Bem. R. 11 (83b).

Schriftwort (5. M. 7, 15): „Und entfernen wird Jhvh von dir alle Krankheit“, wird die „Krankheit“ mit den Worten gedeutet:¹ „Das ist der böse Trieb, dessen Anfang süß ist, aber sein Ende bitter“. So betet denn Israel nach dem Midrasch:² „Herr der Welt, du hast in uns den bösen Trieb geschaffen von unsrer Jugend her, und er veranlaßt, daß wir vor dir sündigen, und du entfernst (*attā mesallēk*) die Sünde (*ha-hetjā*)³ von uns nur, wenn wir dich bitten: Nimm ihn von uns (*ha'abirēhu mimmennu*), damit wir deinen Willen tun!“ Gott antwortet darauf: „So tue ich euch dereinst, wie es heißt (Mi. 4, 4): An jenem Tage will ich sammeln, was gestrauchelt hat — und was ich böse gemacht habe — nämlich durch den bösen Trieb“.

Die im Menschen schlummernde Leidenschaft und sein natürliches Empfinden und Wollen sind nach allem die Größen, welche der „böse Trieb“ umfaßt. Man würde ihn aber nicht ganz begreifen, wenn man nicht dabei an das formulierte Gesetz in allen seinen Teilen dächte, dem sein Gegensatz gilt. Er ist nicht schlechtweg der Trieb zum Unsittlichen, sondern zum Gesetzwidrigen, und in der Auffassung vom Wesen des Gesetzes liegen die wichtigen Unterschiede zwischen dem rabbinischen Judentum und der Lehre Jesu und seiner Apostel.

Das Motiv der Beifügung der bei Lukas fehlenden siebenten Bitte sieht *Klein*⁴ in dem Wunsch, mit etwas Gutem zu schließen. Er verweist dafür auf j. Meg. 74^b, Sopherim XII, 2. An beiden Stellen findet Jose die Forderung der Mischna, Meg. III 6, daß der Fluchabschnitt (3. M. 26, 14—46) von Einem vorgelesen werden soll, darin begründet, daß der Lesende dann mit Gutem beginnt und mit Gutem schließt. Das Vaterunser, das nirgends Flüche enthält, gibt zu einer derartigen Rücksicht, die hier sogar seine Form beeinflußt haben sollte, keinen Anlaß. In Wirklichkeit besagt der Übergang zur letzten Bitte mit *ellā* „sondern“, daß ihr Inhalt der positive Gegensatz zu der in der vorigen Bitte ausgesprochenen Negation sein soll. Außerdem kann man sagen, daß die aus Vorder- und Nachsatz bestehende Vergebungsbitte an die Hand gab, die darauffolgende Versuchungsbitte ebenfalls zweigliedrig zu gestalten. Deshalb bedeutet das Wegbleiben des zweiten Gliedes bei Lukas keine wesentliche Veränderung des Gebets. Es fordert

¹ j. Sabb. 14^c.

² Schem. R. 46 (107^b).

³ So auch Ausg. Konstantinopel 1512, Venedig 1545, Saloniki 1592 mit Aleph am Schluß. Der Urheber der Sünde, der böse Trieb wäre *ham-mahafī*.

⁴ Der älteste christl. Katechismus, S. 262.

aber auch, daß der Inhalt beider Bitten in engem Zusammenhang stehe, was dann nicht ebenso der Fall wäre, wenn bei „dem Bösen“ an das „Übel“, sei es des alltäglichen Lebens oder der besonderen Nöte vor dem Erscheinen des Menschensohnes in Herrlichkeit (Mt. 10, 17 ff.; 24, 8 ff.; Offb. 3, 10), zu denken ist. In diesem Fall stünde die Bitte zwar nicht in voller Parallele zu den nationalen Erlösungsbitten von Ps. 25, 22; 136, 24 und der Erlösungsbitte, welche im Achtzehngebet als Nr. 7 auf die Bitte um Sündenvergebung folgt und auch diese als national bestimmt erweist. Die Bitte müßte zu den Erlösungsbitten der Frommen von Ps. 6, 5; 26, 11, vgl. Ps. 34, 18; Spr. 11, 8 gestellt werden, und die Verbindung zur vorigen Bitte bestünde dann darin, daß jede irdische Not eine Versuchung bedeuten kann, von Gott abzuweichen und den Glauben an seine Vätertreue zu verlieren. Wenn Paulus 2. Tim. 4, 18 sagt: *ῥύσεται με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον* (vgl. 2. Kor. 1, 10), klingt es wie eine Anspielung an die letzte Bitte des Vaterunsers, und es ist klar, daß es sich um ein Retten aus den besonderen Nöten seines irdischen Lebens handelt. Der aramäische sprachliche Ausdruck kann nach dem vorher über den Gebrauch von *bīš* Mitgeteilten keine Entscheidung bringen, mag man ein maskulines *bīšā* oder das feminine *bīšetā* als Original voraussetzen. Aber jedenfalls stellt *bīš* ebenso wie das hebr. *rā'* vor die Frage, ob das Sittlichböse nicht doch das eigentlich Gemeinte ist, wenn auch nicht vergessen werden darf, daß das mit hebr. *bā'aš* „stinken“ zusammenhängende aram. *bīš* das Böse nicht nur als das dem sittlichen Urteil nicht Entsprechende, sondern zugleich als das Schlimme, Verderben bringende bezeichnet. Die enge Beziehung der siebenten zur vorigen Bitte bei Matthäus und ihr Wegfallen bei Lukas dürfte dafür sprechen, daß das „Böse“ hier tatsächlich gemeint ist. Nur wird man mit *Bornhäuser*¹ nicht an das Arge denken dürfen, „zu welchem die *ἐπιθυμία* reizt“, so daß es sich eigentlich um den *jēšer hā-rā'* der jüdischen Denkweise handelte. Sondern das Böse ist dann als die in der Welt vorhandene aktive Macht gedacht, welche von außen und innen an die Menschen herantritt und wie Hebr. 12, 1 die Sünde als *ἐνπερίστατος* „beständig umzingelnd“² sie bedroht, der gegenüber auch die Gotteskinder sich verloren fühlen, wenn der Vater im Himmel nicht rettend eintritt. Die Bitte ist dann verwandt dem Dankgebet nach der Eucharistie, Apostel-

¹ Bergpredigt, S. 142f.

² Vgl. 1. Kor. 7, 35: *ἐνπάρεδρος* „beständig anwesend“.

lehre X 5, worin es heißt: „Gedenke, o Herr, deiner Gemeinde, sie zu erlösen von allem Bösen (ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ) und sie vollkommen zu machen in deiner Liebe“. Aber freilich ist klar, daß die Rettung in dieser Weltzeit niemals eine vollständige sein kann. Deshalb bedeutet die Erlösungsbitte den vor Gott gebrachten Wunsch, daß eine andere Weltzeit an ihre Stelle treten möge. Sie kehrt damit zu der Bitte um die vollkommene Gottes-herrschaft zurück, nur daß diese dort der Sache Gottes, hier der Sache des Menschen dient. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß Gott schon jetzt dafür sorgt, daß das Böse für seine Kinder nicht übermächtig wird. Geschieht dies, so gibt es keine Lebenslage, die zur Sünde führen könnte. Das Nichtführen in Versuchung ist eine Tatsache geworden, selbst wenn die Schwierigkeiten, welche eine Versuchung bringen könnten, fort dauern. Die aktive Gewalt des Bösen kann dann vom Satan als dem hinter ihr stehenden Verführer nicht getrennt werden. Daß er mit *bīšā* direkt genannt wäre, wie Origenes voraussetzte, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil der Zusammenhang es nicht notwendig macht und „der Böse“ als gangbare jüdische Bezeichnung des Satans nicht nachweisbar ist.¹ So sorgt also die letzte Bitte dafür, daß das Verhältnis der Betenden zum Vater im Himmel durch die einzige Gefahr, die ihm verhängnisvoll werden kann, nicht gebrochen wird.

9. Die Schlußbenediktion.

Mt. 6, 13 nach späteren Handschriften: *ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.*

Apostellehre: *ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*

Syr. Cur.: *meṭūl dedīlākh hī malkhūtā wetešbuhtā le-‘ālam ‘ālemīn. āmēn.*

Pesch.: *meṭūl dedīlākh hī malkhūtā weḥēlā wetešbuhtā le-‘āle-maijā. āmēn.*

Christl.-pal.: *dedīlākh hī malkhūtā weḥēlā wetešbuhtā le-‘āle-maijā. āmēn.*

Vet. Lat.: *amen* (?).

Hebr., Delitzsch, Salkinson: *kī lekḥā ham-mamlākhā wehag-gebūrā wehat-tiph’eret le-‘ōlemē ‘ōlāmīm. āmēn.*

Galil.-aram.: *dedīlākh hī malkhūtā weḥajlā wīḱārā le-‘ālemīn. āmēn.*

¹ S. oben S. 351 f., vgl. *Billerbeck*, Kommentar z. N. T. I, S. 422f. 665.

Die Apostellehre zeigt tatsächliche Anwendung dieser wahrscheinlich im christlichen Gemeindegottesdienst frühzeitig üblich gewordenen Benediktion, wenn auch mit auffallendem Fehlen von ἡ βασιλεία. Dieselbe Benediktion nur mit Umstellung von δύναμις und δόξα und mit Einschaltung von διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ wird Apostellehre IX 4 für das Brotbrechen in der Eucharistie vorgeschrieben. Nahe verwandt ist Offb. 12, 10 der Jubelruf: „Geworden ist das Heil und die Kraft und die Königsherrschaft unseres Gottes und die Macht seines Gesalbten“, Pesch.: *hawāt purkānā wehēlā ūmalkhūtā de-’elāhā dīlan wešultānā di-mešihā dīlēh*. Daß jüdische Parallelen bei der Benediktion wirksam waren, zeigen die verwandten Beispiele in der jüdischen Literatur, welche Gott als dem Könige gelten. Im Targum Jer. I 2. M. 15, 18 wird die Aussage: „Jahve herrscht (*jimlōkh*) ewig“, umgesetzt in: *dīlēh hī malkhūtā le-’ālemā de-’ātē wedīlēh hī wehāwejā le-’ālemē ’ālemīn*, „Sein ist die Königsherrschaft bis in die künftige Welt, und sein ist sie und bleibt sie in alle Ewigkeiten“. Targ. Jerem. 10, 7 heißt es: *dīlākh hī malkhūtā*, „Dein ist die Königsherrschaft“, während der hebräische Text davon redet, daß sich vor dem Könige der Völker das Fürchten geziemt. Ein aramäischer Perusch zu den zehn Geboten schließt mit der Benediktion:¹ *dadōnāj hī malkhūtā be-’ālemā hādēn ūbe-’ālemā da-’atīd lemētē, le-’ālam ūle-’ālemē ’ālemīn dīlēh hī* (Text: *hū*), „Des HErrn ist die Königsherrschaft in dieser Welt und in der Welt, die kommen wird, in Ewigkeit und in alle Ewigkeiten ist sie sein!“ Verwandt ist der Schluß des hebräischen ‘Alenu-Gebetes:² *kī ham-malkhūt šel-lākh hī ūle-’ōlemē ’ad timlōkh bekhābōd*, „Denn die Königsherrschaft ist dein, und auf ewige Zeit bist du König in Herrlichkeit“. Dieser Schluß hängt damit zusammen, daß vorher der Blick gerichtet wird auf die Zeit, in welcher alle Menschen das Joch der Königsherrschaft Gottes auf sich nehmen. Das Recht Gottes auf diese Anerkennung will die Benediktion betonen. In ältere Zeit gehört das einst im Tempel übliche Responsum auf die Aufforderung, Gott zu preisen, welches lautete:³ *bārūkh šēm kebōd malkhūtō le-’ōlām wā’ed*, „Ge-

¹ Machzor Vitry, S. 343.

² Messian. Texte, S. 27.

³ Jom. III 8, IV 1. 2, VI 2, vgl. Siphre, Deut. 306 (132^b), j. Ber. 14^c, b. Ber. 63^a, Taan. 16^b, vgl. Tos. Ber. VII 22, Taan. I 11, b. Sot. 40^b, Taan. 16^b, j. Taan. 65^d, Bem. R. 11 (83^b). Vgl. Aptowitz, MGWJ 1929, S. 93ff., der das Responsum von Ps. 72, 19 herleitet und seine Entstehung der Zeit von Alexander Jannaj zuweist, weil es gegen Sadduzäismus und Hasmonäerherrschaft protestieren wolle, was indes nicht erkennbar ist.

benedeit sei der herrliche Name seiner Königsherrschaft auf ewig und immer!“ Diese Benediktion sollte im Tempel für das sonst übliche „Amen“ eintreten. Noch heut antwortet die jüdische Gemeinde mit derselben Benediktion auf das „Schema‘ Jisrael“ von 5. M. 6, 4¹, wie es von Jakob berichtet wird², daß er auf das Bekenntnis seiner Söhne zu dem Einigen Gott geantwortet habe: „Gepriesen ist der herrliche Name seiner Königsherrschaft auf ewig und immer!“ An das Kaddisch denkt der Midrasch³, wenn er erwähnt, daß auf die Benediktion: *jehē šemēh rabbā mebārakh*, „Es werde sein großer Name gepriesen“, geantwortet werde: *le-‘ōlemē ūle-‘ōlemē ‘ōlāmīm*⁴, was zu verbessern ist in aramäisches: *le-‘ālam ūle-‘ālemē ‘ālemīn*, „In Ewigkeit und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten!“ Mit dieser Benediktion schließt tatsächlich der erste Teil des Kaddisch⁵, nur daß sie jetzt im Zusammenhang gesprochen wird ohne Verteilung auf Vorbeter und Gemeinde. An das zweite und dritte Prädikat Gottes in der Schlußbenediktion des Vaterunsers erinnert es, wenn 5. M. 32, 3 die Aufforderung: „Gebet Größe (*gōdel*) unserm Gott!“ von Targ. Jer. I erweitert wird zu: *habū iḱār ūrebūtā ḱodām elāhanā*, von Jer. II zu: *habū jeḱār wetušbaḱtā ūrebū*, „Gebet Ehre und Lobpreis und Herrlichkeit — vor unserm Gott!“

Schon 1. Chr. 29, 11f. beginnt ein Gebet mit der Aussage: „Dein, Jhvh, ist die Größe (*gedullā*) und die Macht (*gebūrā*) und die Herrlichkeit (*teph’eret*) und der Ruhm (*nēṣaḥ*) und die Hoheit (*hōd*) — — dein, Jhvh, ist die Königsherrschaft (*mamlākhā*)“. Nebukadnezar rühmt (Dan. 4, 31): „den, dessen Herrschaft eine ewige Herrschaft ist und dessen Königtum bei Geschlecht auf Geschlecht“ (*ūmalkhūtēh ‘im dār wedār*). Nach Dan. 5, 18 erhielt Nebukadnezar von Gott „die Königsherrschaft (*malkhūtā*) und die Hoheit (*rebūtā*) und die Herrlichkeit (*jeḱārā*) und die Würde“ (*haḍrā*), und Dan. 7, 27 wird „die Königsherrschaft (*malkhūtā*) und die Macht (*šolṭānā*) und die Hoheit (*rebūtā*) der Königreiche unter dem Himmel“ auf ewig dem Volk der Heiligen des Höchsten

¹ S. Siddur, Rödelheim 1868, S. 46, aber auch Machzor Romi, Bologna 1540.

² Siphre, Deut. 31 (72b), Midr. Tann. zu 5. M. 6, 4 (S. 24), Midr. Aggada zu 5. M. 6, 4 (II, S. 185). Die jerusalemischen Targume berichten 5. M. 6, 4 dieselbe Sache, geben aber dem Responsum die veränderte Form: „Gepriesen sei sein herrlicher (großer) Name in Ewigkeit!“

³ Siphre, Deut. 306 (132b), vgl. b. Ber. 3a, Seder Rab ‘Amram I 3b.

⁴ So nach Ausg. Venedig 1545.

⁵ Messian. Texte, S. 25, Seder Rab ‘Amram I 3b, Siddur, Rödelheim 1868, S. 75.

gegeben. Es handelt sich also um Prädikate irdischer Herrscher, welche auf Gott in einer Weise angewandt werden, daß klar ist, daß irdische Macht ihm gegenüber nichts bedeutet. In diesem Sinn heißt es auch Ps. 22, 29: „Denn Jahwes ist die Königswürde, und er herrscht über die Völker“, Salomops. 5, 22: „Gepriesen ist die Herrlichkeit des Herrn, denn er ist unser König“, und Salomosp. 17, 3: „Denn die Macht unseres Gottes währet ewig mit Barmherzigkeit, und die Königsherrschaft unseres Gottes währet ewig über die Völker.“

Für βασιλεία ist *malkhūtā* die einzig mögliche Übersetzung (s. auch oben S. 310ff.). *δύναμις* entspricht Dan. 2, 23 *gebūretā*, was Onkelos ohne hebr. Äquivalent 2. M. 3, 20; 9, 16; 5. M. 33, 2 anwendet. Im galil. Aramäisch finde ich nur *ḥajlā* (*ḥēlā*) im Gebrauch j. Terum. 46^b, Jeb. 6^b, Taan. 67^a, das Onkelos und Jer. I 2. M. 9, 16; 4. M. 14, 17 für hebr. *kōāh* „Kraft“ setzen. Für *jeḥārā* „Ehre“ s. j. Ber. 2^d (*ṯḥārēh debārejī* „die Ehre meines Schöpfers“), Jeb. 12^d, Vajj. R. 34 (95^a), aber auch Onk. Jer. I; 2. M. 16, 7; 28, 2 (für hebr. *kābōd*), Jer. I. II 5. M. 33, 2 (ohne hebr. Äquivalent). Für *εἰς τοὺς αἰῶνας* ist *le-‘ālemīn* oder *le-‘ālemē ‘ālemaiā* nach den oben mitgeteilten Beispielen das Entsprechende. Das hebr. *le-‘ōlāmīm* Ps. 77, 8 wird von den LXX mit *εἰς τοὺς αἰῶνας* wiedergegeben, vom Targum mit *le-‘ālemīn*. ἀμήν = *āmēn* bedarf keiner Rechtfertigung.

Die Verbindung der Benediktion mit dem Gebet durch *ὅτι* gibt ihr den Wert einer Begründung. Weil Gott Weltherrscher ist, kann sich ihm nichts entgegenstellen, weil die Kraft sein ist, vermag er alles durchzuführen, weil die Ehre von allem, was er tut, ihm zukommt, fördert sein Handeln seine eigene Sache. Deshalb die Zuversicht der Betenden, daß sie sich nicht vergeblich an ihn wenden. Aber sicherlich hat die Begründung des Gebets auch Selbstzweck. Mit ihr kehren die Beter zum Anfange des Gebetes zurück. Die Königsherrschaft entspricht der zweiten Bitte, die Kraft der dritten vom Willen Gottes, die Herrlichkeit der ersten vom Namen Gottes. Was da als Bitte erschien, hat hier die Gestalt einer festen Aussage. Sie will die Zuversicht der Betenden stärken, aber vor allem dem Vater im Himmel die Ehre geben, die ihm gebührt, und damit bezeugen, daß ihm gegenüber weder Königsherrschaft noch Macht noch Ehre in Menschenwelt und Natur in Frage kommt.

Das „Amen“, das im christlichen Gottesdienst seine ursprüngliche Bedeutung verloren hat, während es im synagogalen Gottesdienst mächtig hervortritt, meinte ursprünglich die Bestätigung

des von einem anderen Gesprochenen, sei es Eid¹, sonstige Aussage² oder Benediktion³, durch den Hörer. So erscheint es Jerem. 28, 6 und Tob. 8, 8, aber auch 1. Chr. 16, 36, Neh. 8, 6, Ps. 106, 48, 1. Kor. 14, 16, Offb. 7, 12 als Sitte, und danach muß es auch verstanden werden, wenn *amen* am Schlusse von Ps. 41. 72. 89 ohne besondere Einführung auftritt. Auch in den neutestamentlichen Briefen wird es so gemeint sein, wenn Gebetswünsche mit Amen abgeschlossen werden (z. B. Röm. 15, 33, 1. Petr. 5, 14, 1. Joh. 5, 21). Daß im Tempel und auch sonst das Amen durch eine eigene Eulogie ersetzt werden konnte, s. oben S. 362. Im Privatleben war es Vorschrift, auf Benediktionen, die man hörte, mit „Amen“ zu antworten⁴. Selbst eines Heiden Benediktion, wenn sie Gott gilt, ist so zu behandeln⁵. Welcher Wert auf dieses Amensprechen gelegt wurde, zeigt der durch 5. M. 32, 3 begründete Satz:⁶ „Wer Amen antwortet, ist größer als der, welcher die Benediktion spricht“. Wenn Gebetswünsche im Mischnatext mit „Amen“ geschlossen werden⁷, wird vorausgesetzt sein, daß beim Vortrage der Mischna die Hörer damit antworten. Im Gottesdienst schließt oft die Benediktion mit der Aufforderung: „Und sprecht Amen“, oder: „Und es wird Amen gesagt“, wie es z. B. bei jedem Teile des Kaddisch geschieht⁸. Der Vorbeter spricht in solchem Falle das Amen selbst mit, soll aber seine Stimme dabei nicht erheben⁹, weil er nur als Mitglied der Gemeinde in ihr Amen einstimmt.

Daß Jesus in auffallender Weise das Amen als Bekräftigung eigener Rede anwandte¹⁰, beweist weitgehende Bekanntschaft mit dieser Bekräftigungsformel. Sie für den Abschluß des Vaterunsers vorzuschreiben, lag für ihn keine Veranlassung vor, weil er es nicht als „Gemeindegebet“ dachte, sondern dem Einzelnen als Muster seines Verkehrs mit dem himmlischen Vater an die Hand gab.

¹ Bab. R. IX 8, Schebu. III 11.

² Naz. IV 2.

³ Ber. VIII 8, Taan. II 5, vgl. *Elbogen*, Der jüd. Gottesdienst², S. 494 ff.

⁴ Ber. V 4, VIII 8, Tos. Ber. III 26.

⁵ j. Ber. 12c, Tos. Ber. V 21.

⁶ Midr. Tann. zu 5. M. 32, 3 (S. 186b), b. Ber. 53b, Naz. 66b.

⁷ Sot. X 9, Tam. VII 3.

⁸ Messian. Texte, S. 25f., vgl. Seder Rab 'Amram I 3b, 13b, 24a, Machzor Vitry, S. 172f.

⁹ S. *Maimonides*, Mischna Tora, Ausg. Venedig 1524, I 73c. Einschränkung des Sagens von Amen nach der eigenen Benediktion s. Tos. Meg. IV 27, j. Ber. 9c, b. Ber. 45b, vgl. *Mann*, *Hebr. Un. Coll. Ann.* II, S. 288f., *Bondi*, *Siddur* des R. Saadia Gaon, S. 18, Schulchan 'Arukh, Orach Chajjim 215, 1.

¹⁰ S. oben S. 185ff. Vgl. Offb. 7, 12; 22, 20.

Einen besonderen Lobpreis Gottes an den Schluß zu setzen, war keine Veranlassung, da die ersten Bitten ihn schon vertraten. Das Fehlen der Doxologie bei Lukas und in den älteren Texten des Matthäus wird darum beweisen, daß sie ursprünglich nicht vorhanden war. Aber daraus kann nicht geschlossen werden, daß Jesus die Sitte der Benediktionen und ihrer Beantwortung mit Amen, wie Paulus sie übt (z. B. Gal. 1, 5; Röm. 16, 27; 1. Tim. 1, 27, vgl. 1. Kor. 14, 16), nicht gekannt oder nicht gebilligt hätte. Das *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* vor dem Genuß von Brot und Wein, das Mt. 14, 19; 15, 36; 26, 26f. als von Jesus geübt erscheint, kann beides nur auf hebr. und aram. *bārēkh* zurückgeführt werden, obwohl Peschito es als *bārēkh* und *ōdī*, das pal. Evangeliarium als *bārēkh* und *ištewaddī* unterscheidet¹. *Delitzsch* und *Salkinson* haben mit Recht für beides *bārēkh* gebraucht, obwohl für *εὐχαριστεῖν* das hebr. *hōdā*, aram. *ōdī* zur Verfügung stünde², weil es sich offenbar um die jüdische Sitte handelt, den Lobpreis des Schöpfers laut werden zu lassen, also eine *berākḥā* zu sprechen, ehe man seine Gaben genießt. Dann ist selbstverständlich, daß die Teilnehmer am Mahle durch ihr „Amen“ den Lobspruch Jesu zu dem ihren machten³. Deshalb ist gegen die ein Amen auslösende Schlußbenediktion des Vaterunsers nicht einzuwenden, daß sie dem Sinne Jesu widerspreche, sie darf allerdings ebenso wie das Amen nie zur Formel werden.

¹ Vgl. *Dalman*, Jesus-Jeschua, S. 122ff. 134ff.

² S. 1. M. 29, 35 mit Onk. Jer. I, und *hōdā'ā* Ber. V 2, R. h. S. IV 5, als Bezeichnung des vorletzten Teils des Achtzehngebets, der mit *mōdīm anāḥnu*, „Wir danken“, beginnt, s. Siphre, Deut. 343 (142b).

³ S. *Maimonides*, Mischne Tora, Hilkh. Berakhoth I 12.

B. Nachträge und Berichtigungen zu S. 1—280.¹

S. 1, Anm. 1: Über das Aramäische als Sprache der palästini-
schen Juden s. auch *A. Meyer*, Jesu Muttersprache (1896), *Well-*
hausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien² (1911), S. 9ff.,
Schulthess, Das Problem der Sprache Jesu (1917), vgl. meine An-
zeige, Theol. Lit.blatt 1918, Sp. 50f., *James*, *The language of*
Palestine (1920), S. 109ff. 217ff. Für die Grammatik und den
Wortvorrat dieser Sprache s. oben S. 293.

S. 2, Z. 8 v. u.: ἀραβάρχης ist wohl absichtliche Graecisierung
von χαναραβή, das an ἀραβάρχη erinnern sollte.

S. 2, Z. 5 v. u.: Φρουραί ist entstanden durch Anlehnung an
griech. φρουραί, Plur v. φρουρή, s. *Dalman*, Gramm.², S. 249.

S. 6, Z. 12 v. u.: Zu Γαββαθᾶ s. jetzt Gramm.² S. 160 mit
richtiger Erklärung, zu Χαφεναθά eben da, S. 154, Jerusalem und
sein Gelände, S. 124.

S. 7, Z. 1: Zu „Gethsemane“ vgl. Gramm.², S. 191, Jerusalem,
S. 179.

S. 8, Z. 18 f. h.: Das Aramäische war die Muttersprache der
Gaulaniten, deren Rede geborene Syrer nach Josephus, *Bell. Jud.*
IV 1, 5, verstanden. Z. 19 l.: des privaten Gebets.

S. 10, Z. 3: Über das Aramäische als die Muttersprache Jesu
s. Jesus-Jeschua, S. 6ff., Ergänzungen, S. 2f., und den Satz
Wellhausens in seiner „Einleitung in die drei ersten Evangelien“²
(1911), S. 9:² „Jesus selber sprach aramäisch, und seine Worte
sowie die Erzählungen über ihn liefen in der jerusalemischen Ge-
meinde um, die gleichfalls aramäischer Zunge war. Die mündliche
Überlieferung von ihm und über ihn war also von Haus aus ara-
mäisch, und wenn sie uns nur in griechischer Niederschrift erhalten
ist, so hat sie einen Sprachwechsel durchgemacht“.

Zu S. 10, Z. 14: Bei dem Henochbuch ist semitisches Original
zweifellos für Kap. 1—36. Für das Aramäische könnten sprechen

¹ Durch Sternchen am Anfang der betr. Zeile kenntlich gemacht.

² Vgl. *Wellhausen*, Skizzen und Vorarbeiten VI, S. V.

die Wörter *φονκα* 18, 8, *Μανδοβαρα* 28, 1, *Βαβδηρα* 29, 1 wegen ihrer Endung, obwohl פֶּנֶךְ nur hebr. bekannt ist und מדבר „Wüste“ ebensogut hebräisch sein kann. Daß 10, 17 τὰ σάββατα αὐτῶν steht, wo „ihr Greisenalter“ zu erwarten, läßt sich ebensowohl durch hebr. *sēbātām* wie aram. *sēbathōn* erklären. Auch μαζηρεος 10, 9 (vgl. *mamzēr*) kann hebräisch und aramäisch sein. Hebräische Ausdrücke sind aber καὶ ἐγένετο 6, 1 (aus Gen. 6, 1), πρὸ τούτων τῶν λόγων 12, 1, φωνὴ βοῶν 9, 2, ἐφφρανθήσονται ἐφφραϊνόμενοι 25, 6, wohl auch ἀπὸ προσώπου 9, 10; 22, 7 und ἐκ δεξιῶν (= südlich) 13, 7. Hebräisches Original muß auch angenommen werden für Kap. 72—82 wegen der hebräischen Namen für die Sonnen- und Mondphasen 78, 1f. und für die Himmelsrichtungen 77, 1. Für Kap. 37—71 ist zu verweisen auf das hebraisierende „und es geschah“ 57, 1; 68, 4; 70, 1; 71, 1 und „es wird geschehen“ 39, 1; 52, 7, „vor seinem Angesicht“ 62, 2. 10; 63, 9; 65, 6; 66, 3; 69, 29. In Kap. 83—90 fällt der dreißigmalige Gebrauch des überflüssigen „anfangen“ auf, der jedenfalls nicht althebräisch ist, vgl. S. 21 f. In bezug auf den Rest und das Ganze wage ich keine abschließende Entscheidung.

S. 10, Z. 7 v. u.: Für 4. Esra behaupten ein aramäisches Original *Wellhausen*, Einleitung², S. 124 f., nachdem er vorher an das Hebräische gedacht hatte (Skizzen u. Vorarbeiten VI, S. 234ff.), und *N. Schmidt*, *Journ. of Bibl. Lit.* 1926, S. 331f., ohne zwingenden Grund. Der letztere hat auch für die Bilderreden im Henochbuch (Kap. 37—71) ein aramäisches Original gefordert in *Old Testament and Semitic Studies* (1908), S. 329ff., und *Journ. of Bibl. Lit.* 1926, S. 330f.

S. 10, Z. 5 v. u.: Es sollte heißen: „von denen M. Gaster eines gefunden zu haben glaubte“. S. Anm. 2.

S. 11, Z. 20: Im Danielbuch ist 2, 42 f. mit 7, 24 f. zu vergleichen. Nach Kap. 2 ist die Weltmacht im Verfall, wenn die Gottesherrschaft hereinbricht. Nach Kap. 7 ff. ist sie am Ende für das Gottesvolk am gefährlichsten. — Daß der aramäische Teil nicht ursprünglich mit 2, 4 begann, versteht sich von selbst. Bei Kap. 7 ist der viermalige Gebrauch des hebräischen *‘eljōn* zu beachten, während das aramäische *‘illā’ā* sonst allein üblich ist und in 7, 25 nur erscheint, weil die Gottesbezeichnung vorher stets in dieser Form vorkam.

S. 11, Z. 2 v. u.: Die Phraseologie des 1. Makkabäerbuchs ist die der biblischen Geschichtserzählung, welche der Verfasser nachgeahmt hat. Hier sei erwähnt: ἐδρίσκειν χάριν ἐναντίον 10, 60; 11, 24; διδόναι κέρας 2, 48; φοβεῖν φόβον μέγαν 10, 8;

εὐφραίνειν εὐφροσύνην μέγαν 14, 11, πατάσσειν πληγὴν μεγάλην 5, 3, vgl. 5, 34; 8, 4, κόπτειν κοπετὸν μέγαν 2, 70; 9, 20; 13, 26; ὀργίζειν ὀργὴν μεγάλην 16, 36, ἀνὴρ πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ 2, 40, ἐγένετο ὅτε 5, 1; 7, 2; 9, 23; 10, 64. 88, der häufige Gebrauch von εἰς συνάντησιν, εἰς ἀπάντησιν = *liḵrat*, κατὰ πρόσωπον = *liphenē*, σφόδρα = *me'ōd*, λέγων, λέγοντες = *lēmōr*. Alles dies ist hebräisch, nicht aramäisch.

S. 12, Z. 11 ff.: Der chaldäische Text des Tobitbuches, den Hieronymus übersetzen ließ, könnte freilich eine syrische Übersetzung aus dem Griechischen gewesen sein, der von ihm benutzte chaldäische Text des Judithbuches eine Übersetzung aus dem Hebräischen. Wer nach dem Modell des Alten Testaments Bücher schrieb, wird als „Hebraist“ die hebräische, als „Hellenist“ die griechische Sprache angewandt haben.

S. 12, Z. 14 v. u. ff.: Die Abfassung eines hebräischen Evangeliums wäre im Bereich des rabbinischen Judentums selbstverständlich gewesen, zumal die Kenntnis der hebräischen Sprache bei seinen Anhängern weit verbreitet war, vgl. Jesus-Jeschua, S. 28 ff. Aber sie lag nicht ebenso nahe, wenn dem Volke der *'ammē ha-'āreṣ*, der im Gesetz Ungebildeten, ein Stoff geboten werden sollte, der schon in seiner Entstehung ihrem Kreise angehörte und darum in der bei ihm gangbaren Sprache, also dem Aramäischen, abgefaßt war. Das durch die Schriftwerke von Midrasch, Mischna und Talmud uns bekannte Judentum verfolgte andere Ziele und hat ihretwegen nicht ohne Grund dem Hebräischen, wenn auch in aramaisierter Form, einen breiten Raum gegeben und das Aramäische in den Hintergrund geschoben, wodurch es sich erklärt, daß ein in diesem Bereich aufgewachsener Jude sich noch heute wichtigen religiösen Stoff nur hebräisch denken kann. Jesu Worte an das Volk sollten aber schriftlich festgelegt werden, um der Mitteilung an andere zuverlässigen Stoff demjenigen zu bieten, der nicht Augenzeuge Jesu war oder zu Augenzeugen Jesu in unmittelbarer Beziehung stand. Dann war das Aramäische anzuwenden. Burney hat in *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922) den Beweis zu führen gesucht, daß dem Johannes-evangelium ein aramäisches Original zugrunde liege, nachdem Schlatter in „Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten“ (1902) sich damit begnügt hatte, aus seiner Sprache zu erweisen, daß der Verfasser ein jüdischer Palästinenser mit aramäischer Mundart war. Wenn man von dem Erweis des aramäischen Hintergrundes absieht, hatte Schlatter insofern das Rechte getroffen, als palästinisch-jüdische Denk- und Redeweise in der Tat im Evan-

gelium oft hervortritt¹. *Burney's* weiter reichende These, für deren Erörterung er auffallenderweise das jüdische Material außer acht läßt, kann dagegen nicht als erwiesen gelten, vgl. meine Anzeige, *Theol. Literaturzeitung* 1923, Sp. 7 f., *Kittel*, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (1926), S. 50 f. Die behaupteten Übersetzungsfehler sind unsicher, und bei den stilistischen Eigenheiten sind die von der griechischen *κοινή* dargebotenen Möglichkeiten und das im Evangelientext genuin griechisch und nicht aramäisch Geformte nicht genügend berücksichtigt. Wenn *Burney* S. 94 f. die Verwendung des Präsens für das Futurum auf den aramäischen Gebrauch des Partizips zurückführt, muß eingewandt werden, daß das Griechische einen solchen Gebrauch des Präsens in gewissen Fällen ebenfalls kennt. Ähnlich steht es mit dem Hinweis S. 87 ff., daß die häufige Verwendung des Präsens in der Erzählung ein Aramaismus sei, weil sie auf aramäische Verwendung des Partizips in der Erzählung zurückgehe. *Allen*, *Expositor* 1900, S. 436 ff., hatte dieselbe Erklärung für Gebrauch des Präsens im Markusevangelium gegeben. Der Gebrauch des Präsens historicum ist aber aus dem Griechischen wohl bekannt und könnte hier unter dem Einfluß des Aramäischen nur erweitert worden sein. Im übrigen hat das Hebräische der Mischna infolge aramäischen Einflusses denselben Gebrauch des Partizips, sodaß eine hebräische Vorlage denselben Einfluß hätte haben können. Geringer Beachtung sind wert die unmethodischen „Markus-Studien“ von *H. P. Chajes* (1899), in denen der Verfasser zeigen will, daß von den Synoptikern mehrere hebräische Bearbeitungen der wohl aramäischen Logia benutzt wurden. Dagegen sind von Bedeutung die von *Wellhausen*, Einleitung in die drei ersten Evangelien², S. 7—27 für die Synoptiker zusammengestellten sprachlichen Beobachtungen, wenn wir auch nicht allen Einzelheiten zustimmen. Sie beruhen auf der richtigen Voraussetzung, daß die aramäische Volkssprache das Griechische der Evangelien beeinflusst hat, selbst wenn ein aramäisches Urevangelium nicht existiert haben sollte, da auch das aramäische Hebräerevangelium, das Hieronymus kannte, Spuren an sich trägt, welche an eine griechische Vorlage denken lassen (s. *Wellhausen*, a. a. O., S. 116 f.).

S. 17, Z. 1: Im Henochbuch vergleiche man besonders die Verbindung von πορεύεσθαι und εἶπεν 12, 4; 13, 1. 3; 15, 2, s. auch πορεύον καὶ δῆλωσον 15, 2, πορευθεὶς ἐκάθισα 13, 7.

S. 19, Z. 1: S. auch 1. Makk. 9, 44, Hen. 89, 48.

¹ S. auch Jesus-Jeschua, S. 23f., engl. Übersetzung, S. 26.

S. 20, Z. 1: Vgl. aber im Späthebräischen *na'anā we'amar* Siphre 73^b, *na'anū kullām we-'āmerū* Siphre 69^b.

S. 21, Z. 20 str.: als Anrede.

S. 21, Z. 22 f. h.: Das überflüssige „anfangen“ findet sich auffallend häufig Hen. 85—90. Für das Späthebräische s. Tam. VI 3, Jom. V 5, vgl. *Schlatter*, a. a. O., S. 143.

S. 22, Z. 1 l.: in direkter Rede.

S. 27, Z. 3: Vgl. 1. Makk. 5, 40: ἐν τῷ ἐγγίξειν.

S. 32, Z. 6: Ein Graecismus ist ebenso wie ἀνθρώπου auch γένου Joh. 19, 29, s. dazu Jesus-Jeschua, S. 182 f.

S. 32, Z. 15: Daß der Jude die Volksgenossen aramäisch *ahānā* „unsere Brüder“ nennt, zeigen auch die Briefe von Rabban Gamliel j. Sanh. 18^d, Maas. sch. 56^c, Tos. Sanh. II 6, b. Sanh. 11^b, vgl. Aramäische Dialektproben², S. 3. Für das hebr. *ahēnu* s. Bikk. III 3, Taan. II 1.

S. 33, Z. 13: Ein jüdisches Vorbild für die Formel „auf daß erfüllt werde, was gesagt ist usw.“ liegt doch vor in dem häufigen Terminus der altjüdischen Schriftauslegung *leḳajjēm maš-šen-ne'emar* „zu erfüllen, was gesagt ist“, Mekh. 19, 16 (64^b), vgl. *Bacher*, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, S. 170, Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer, S. 187 f., wo auch das passive *nitḳajjēm ham-mikrā*, „erfüllt wurde die Schrift“, erwähnt wird, außerdem *Schlatter*, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, S. 123 f.

S. 36, Z. 14 v. u. lies: Nun ist das von Salkinson angewandte *mabbēša'* zwar durch Ps. 30, 10 zu rechtfertigen. Aber die Varianten des griechischen Textes lassen sich auch ohne semitisches Original erklären.

S. 49, Z. 17 ist noch zu nennen *M. Schultze* als Verfasser der „Grammatik der aramäischen Muttersprache Jesu“ (1899), welche das biblische Aramäisch mit einer nach der Meinung des Verfassers galiläischen Vokalisation versieht und worin S. 80 ff. die Übersetzung von Herrenworten in biblisches Aramäisch versucht wird, ohne die Frage nach der sprachlichen Form eines Urevangeliums zu erörtern.

S. 49, Anm. 6 sind *Wellhausen's* einschlägige Schriften hinzuzufügen, besonders „Skizzen und Vorarbeiten“ VI, S. IV ff. 188 ff., und „Einleitung in die drei ersten Evangelien“², S. 7 ff. 123 ff.

S. 50, Z. 1 ff.: Da ich *Wellhausen* wie *Nestle* darin zustimme, daß die synoptischen Evangelien einen aramäischen Hintergrund haben, so besteht der Unterschied ihrer und meiner Arbeit hauptsächlich darin, daß sie den syrischen Vergleichungsstoff in den

Vordergrund stellen und zuweilen Hebräisches heranziehen, wenn sie voraussetzen, daß das Aramäische im Wesentlichen ebenso lauten würde, während ich es für notwendig halte, auf dem jüdisch-aramäischen Gebiet die Entscheidung zu suchen. — *Wellhausen*¹ und *Schulthess*² werfen mir vor, daß ich die rabbinische Sprache zum Muster für die alte Volkssprache machen wolle. Aber wenn ich spezifisch Rabbinisches zur Erklärung der Worte Jesu heranziehe, geschieht es vor allem, um festzustellen, worin Jesu, Denken und Reden sich vom Rabbinismus unterscheidet, und unter der Voraussetzung, daß sein religiöses Werden sich in einer Umgebung vollzog, welche ebenso wie der Rabbinismus auf der Grundlage des Alten Testaments innerlich beruhte. Der galiläisch-aramäische Stoff innerhalb der rabbinischen Literatur ist aber deshalb von besonderer Bedeutung für die positive Feststellung der Gestalt der Worte Jesu, weil ihm eigen ist, daß er im allgemeinen nicht das schulmäßige rabbinische Denken vertritt, sondern vorzugsweise herangezogen wird, um etwas aus dem Leben Gegriffenes von Erzählungen und Sprüchen in die schulmäßige Behandlung von Bibel und Rechtstradition einzufügen. Damit hängt zusammen, daß hier nicht die Schulsprache, sondern die jüdische Volkssprache in weitem Umfange zu Worte kommt, und weil es für diese keine andere Quelle gibt, muß dieser Stoff bei jeder Erörterung der Sprache Jesu den Ausgangspunkt und die Grundlage bilden. Das Schlimme ist, daß wir sonst aus der älteren Zeit nur Übersetzungsliteratur haben. Die jüdischen Targume sind ebenso wie das samaritanische Targum durch die hebräische Vorlage ständig beeinflußt. Nicht besser steht es mit den syrischen Übersetzungen einschließlich der christlich-palästinischen, weil sie Nachbildungen griechischer Originale sind, so sehr, daß selbst Partikeln wie *δέ, γάρ, μέν, ἄρα* in das Aramäische aufgenommen werden. Nur sehr vorsichtige Behandlung wird hier echte Sprache ermitteln können. Nebenbei steht für das „Christlich-Palästinische“ zwar der westaramäische Charakter fest, aber nicht die Herkunft aus dem eigentlichen Palästina, geschweige aus Jerusalem, wie man es aus der Bezeichnung *Evangelium hierosolymitanum* schließen könnte.

Da *Wellhausen* selbst das Arabische zuweilen heranzieht, mag daran erinnert werden, daß gerade auf diesem Gebiet deutlich ist, wie die Buchsprache und der wirklich gesprochene Dialekt in Vokabular und Wortformen im gleichen Lande weit voneinander

¹ Einleitung², S. 29.

² Das Problem der Sprache Jesu, S. 30.

abliegen können. Dazu kommt dann die Ausbildung zahlreicher lokaler Färbungen der gesprochenen Sprache auf engem Gebiet. Der Städter von Jerusalem und von *nāblus*, der Bauer von Judäa und von Galiläa sprechen verschieden. Von einem judäischen und galiläischen Dialekt des palästinischen Aramäisch wird deshalb geredet werden dürfen, wie es in meiner Grammatik, S. 39 ff., geschieht, obwohl *Wellhausen* dem nicht zustimmen wollte und die zur Verfügung stehenden Quellen nicht aus gleicher Zeit stammen.

S. 50, Z. 14 v. u.: *Wellhausen* formulierte seine Erklärung von Mt. 23, 26 und Lk. 11, 41 zuletzt in Einleitung², S. 27, dahin, daß Matthäus die aramäisch als Partizipia gegebenen Verba insofern mißverstanden, als er das zweite Verbum auf die Gefäße bezog, statt auf die angededeten Pharisäer, und daß Lukas die Aufforderung *dakkau* „reinigt“ in *zakkau* „gebt Almosen“ verlesen habe. Dann bestünde an beiden Stellen der Gegensatz in dem Reinigen des Äußeren von Becher und Schüssel und dem Reinigen des Inneren des Menschen. Es wird aber zugegeben werden müssen, daß das Reinigen des Äußeren und des Inneren von Becher und Schüssel ein besserer Gegensatz ist, wie er bei Matthäus vorliegt. Bei Lukas ist das Reinigen des Innern der Gefäße durch das Almosengeben erläutert, die Darstellung aber dadurch verwirrt, daß vorher durch die Einschaltung von *ῥμῶν* das ungereinigte Innere auf die Pharisäer bezogen wird. Läßt man es weg oder ersetzt es mit *Blass* durch *ῥμῶν*, so ist alles klar. Zu *dakkau* und *zakkau* sei noch Folgendes bemerkt: *dakkō* bzw. *dakkōn* ist ohne Zweifel das richtige aramäische Wort für rituelles „reiniget“ (= hebr. *ṭihar*). *zakkau* hatte *Wellhausen* aus dem arabischen *zakāt* erschlossen, dann aber auf meine Grammatik verwiesen, wo die Bedeutung „Almosengeben“ für das Verbum nachgewiesen sei, während das Nomen *zekhō* in der jüdischen Literatur zu fehlen scheine. Aber *zākhū* ist wie sein hebräisches Äquivalent *sedāḳā* da häufig vertreten, wenn auch nur in der Bedeutung „Rechttat“, während aram. *miṣwā* für „Almosen“ vorkommt (s. Vajj. R. 34: *‘ābēd miṣwān* „Gebotserfüllungen (Almosen) ühend“, und *mephallāgā miṣwā* „Gebotserfüllung (Almosen) austeilen“). Das Verbum *zekhā* kommt vor, wo an Almosen gedacht ist, aber stets so, daß die Grundbedeutung „rechttun, verdienstlich handeln“ dabei nicht erloschen ist. *zekhē ‘immī* j. Pea 21^{ab}, Schek. 49^b, Sabb. 8^d, Taan. 64^b, *zekhōn be* Vajj. R. 32, vgl. 34, heißt „handle, handelt verdienstlich an“. Das Pael *zakkī* kann deshalb j. Pes. 31^b, Bab. m. 8^c bedeuten „jemandem Verdienst zuwenden“, indem man Almosen von ihm fordert oder gibt. Vgl. meine Schrift „Die richterliche Gerechtig-

keit im Alten Testament“ (1897), S. 7 f. und *Branscomb, Jesus and the Law of Moses*, S. 199 ff.

In Lk. 24, 32 hat *Wellhausen* mit Recht die Lesarten *καιομένη* und *βεβαρημένη* auf יקיר und יקיר zurückgeführt, nur hat er nicht beachtet, daß die zweite Lesart nur aus alten Übersetzungen erschlossen ist. Sie wird im griechischen Text nie gestanden haben, hat also mit der Frage nach einem Urevangelium nichts zu tun. Im Syrischen unterscheidet nur ein Punkt ܝ und ܝ.

S. 57, Z. 3: Die Semitismen der griechischen Evangelien, soweit sie nicht Biblizismen sind, stammen dann aus der aramäischen mündlichen Urgestalt der christlichen Überlieferung und der von der aramäischen Volkssprache beeinflussten Ausdrucksweise auch ihrer griechischen Umformung schon vor der Niederschrift.

S. 60: Zur Literatur sind außer den neuen Ausgaben meiner Grammatik und meines Wörterbuchs vor allem hinzuzufügen: *Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs* (1909), *Moore, Judaism in the first centuries of the christian Era*, Bd. I. II (1297), *Klausner, Hā-ra'ajōn ham-mešihī bejistrā'el mērēšitō we'ad hatīmat ham-mišnā*² (Jerusalem 1927), *Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV (1928), *Büchler, Studies in Sin and Atonement in the Rabbin. Literature of the first Century* (1928), *Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (1900), *Smend*, Die Weisheit des Jesus Sirach (1906/7), *Schlatter*, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian³ (1925), *Klausner, Histōrijjā jistrā'ēlīt* Bd. II—IV (1924, 1925); *Bousset*, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1903); *Ginzberg, The Religion of the Jews at the time of Jesus*, *Hebr. Un. Coll. Ann.* I (1924), S. 307 ff.; *Hughes, The Ethics of the Jewish Apocryphal Literature* (1909); *Herford, Pharisaism* (1912), *The Pharisees* (1924); *Elbogen*, Die Religionsanschauungen der Pharisäer (1904); *Finkelstein, The Pharisees, their Origin and their Philosophy*, *Harv. Theol. Rev.* (1929), S. 185 ff.; *Leszynsky*, Die Sadduzäer (1912); *Büchler, Some Types of Jewish Palestinian Piety from 70 B. C. E. to 70 C. E.* (1922); *Schechter, Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909); *Marcus, Law in the Apocrypha* (1927); *Porter, Judaism in New Test. Times*, *Journ. of Religion* VIII, 1 (1928), S. 30 ff.

S. 61: Daß *Moore* in dem oben erwähnten Werke bemüht ist, den Bereich der älteren Zeit des palästinischen Rabbinismus nicht zu überschreiten, ist als ein wichtiger Fortschritt zu betrachten. Meine Schrift „Der leidende und der sterbende Messias der Syna-

goge im ersten nachchristl. Jahrtausend“ (1888) wollte nur für diesen Stoff Zuverlässiges bieten, ohne die Zeiten zu scheiden. Von *Bacher's „Agada der Tannaiten“* ist die zweite Auflage des ersten Bandes (1903), von seiner „Agada der palästinensischen Amoräer“ der dritte Band (1899) und das Bibelstellenregister für beide Werke (1902), sowie die „Agada der babylonischen Amoräer“² (1913) nicht zu übersehen, ebenso *Bacher's* Darstellung der „Exegetischen Terminologie“ der Tannaiten und Amoräer (1899, 1905), sowie „Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylonien“ (1914).

S. 62, Z. 7: Hier sei genannt *Dalman*, Jesus-Jeschua (Die drei Sprachen Jesu, Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz) 1922, Ergänzungen und Verbesserungen dazu, 1929, engl. Übersetzung von *Paul P. Levertoff*, 1929. Als ein klassisches Werk, das alles bisher Geleistete in den Schatten stellt, ist zu nennen *Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bände (1922—1928). Einer besonderen Aufgabe dient *Schlatter*, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten (1902). Aus der Tatsache, daß die Evangelien älter sind als die rabbinischen Schriften, zieht weitreichende Schlüsse *Bischoff*, Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und „Himmelreich“ in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus (1905). Dann gehören hierher aus der eifrigen Tätigkeit von *Paul Fiebig* die Schriften: Der Menschensohn (1901), Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu (1904), Die Gleichnisse Jesu (1912), Texte dazu: Rabbinische Gleichnisse (1929), Jesu Bergpredigt (1924), Der Erzählungsstil der Evangelien (1925), Das Vaterunser (1927). Endlich mag auch genannt sein der „Nachtrag“ in meinen Aramäischen Dialektproben² (1927), S. 33 ff.; *Bornhäuser*, Das Wirken des Christus² (1924); Die Bergpredigt (1923); *Bousset*, Jesus⁴ (1922). Sonst s. *Robertson*, *The Pharisees and Jesus* (1920), *Riddle*, *Jesus and the Pharisees* (1928), *Branscomb*, *Jesus and the Law of Moses* (1930). — Zu den jüdischen Werken, die Rabbinisches und Christliches zusammenstellen, gehören die bei der Literatur des Vaterunser von mir zitierten Schriften von *J. Klein*, außerdem *Mann*, *Rabbinic studies in the Synoptic Gospels* (Beschneidung, Lösung, Darbringung der Erstgeburt, Hochzeitsmahl, Passah, Bestattung), *Hebr. Union College Annual* I (1924), S. 323 ff., *Zeitlin*, *The Halaka in the Gospels* (Proselytentaufer, Händewaschen), ebenda, S. 357 ff. *Abrahams*, *Studies in Pharisaism and the Gospels* I (1919), II (1924). Eine wirkliche Biographie Jesu vom jüdischen Standpunkt lieferte

Klausner in *Jēschū han-Nōserī, zemannō hajjāw wetōrātō* (Jerusalem 1922), s. dazu *Kittel*, *Theol. Literaturblatt* 1923, Sp. 241 ff. 257 ff., deutsche Übersetzung 1930. — Außerdem ist zu nennen: *Kohler*, *The Origins of the Synagogue and the Church* (1929); *Cohen*, *The Place of Jesus in the Religious Life of His Day*, *Journ. of Bibl. Lit.* XLVIII (1929) S. 82 ff., *Baeck*, *Judaism in the Church*, *Hebr. Un. Coll. Ann.* II (1925), S. 125 ff.; *Oesterley*, *The Jewish Background of Christian Liturgy* (1925); *Warschauer*, *The Historical Life of Christ* (1927); *Joüon*, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* (1930).

S. 64, Z. 5 v. u.: Vgl. *ḥākhēmenā lēh* „ich kenne ihn“ j. Schek. 47c. Doch ist zu beachten, daß gal. *ḥakham* stets ein „kennen“ und „erkennen“ bedeutet, für das bloße „wissen“ sagt man auch galiläisch: *jeda*¹.

S. 66, Z. 11 v. u.: Selbständiges *jāt* ist doch vereinzelt in Inschriften nachweisbar, s. de Vog. 15, 4.

S. 69, Anm. 2: *Agnes Smith Lewis* und *M. D. Gibson* gaben heraus *A Palestinian Syriac Lectionary* (1897), *Supplement* (1907), *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* (1899), *A. S. Lewis* (allein), *Codex Climaci rescriptus* (1909). Besondere Bedeutung beansprucht *Schulthess*, *Lexicon Syropalaestinum* (1903) und Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch (1924) mit Verzeichnis der erschienenen Texte (S. 100 ff.), s. dazu meine Anzeige, *Zeitschrift für Semitistik* 1926, S. 310 ff. und *Duensing*, *Gött. Gel. Anzeigen* 1925, S. 304 ff.

S. 77, Z. 13: Daß Jesus Scheu gehabt hätte, den Gottesnamen auszusprechen, weil er fürchtete, dabei das dritte Gebot zu übertreten¹, ist ausgeschlossen. Deshalb mußte er es aber nicht für nötig halten, den damals üblichen Sprachgebrauch an diesem Punkte zu ändern, wenn er der Überzeugung war, daß er der auch von ihm Mt. 10, 28, Lk. 12, 5 eingeschärften Scheu vor Gott entsprach. Im übrigen vgl. S. 298, 308 ff.

S. 83, Z. 18: Verwandt dem Reden vom Kommen der Gottes-herrschaft ist es, wenn Jes. 56, 1 gesagt wird: „Nahe ist mein Heil zu kommen, meine Gerechtigkeit, offenbar zu werden“. Gott war stets ein gerechter Helfer (Jes. 45, 21), an irgendwelche besondere Präexistenz der Hilfe ist nicht gedacht.

S. 91: Zu den rabbinischen Zitaten ist hinzuzufügen *Midr. Teh.* zu Ps. 16, 13, wo David beim Mahl der Zukunft mit einem

¹ Vgl. meine Schrift „Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte“ (1889), S. 66 ff.

Platz an der Schwelle, ja im Hofe vorlieb nehmen will, aber nicht darauf verzichten will, in der Herberge des Jerusalem der Heilszeit zu sitzen.

S. 91, Z. 11 v. u.: Nach Mt. 26, 29, Mk. 14, 25, Lk. 22, 16. 18, Mt. 8, 11, Lk. 13, 28 ist der Ausdruck: „Nie hat Jesus das Mahl als solches angekündigt“, als nicht ganz berechtigt zu bezeichnen. Das Mahl der Zukunft ist ein wirkliches Mahl, wenn auch der Höhepunkt des irdischen Lebens, wie er im Mahl vorhanden ist, selbstverständlich dereinst durch etwas in höherer Sphäre Liegendes ersetzt wird. Das hindert nicht, daß das Mahl auch als Bild verwendet wird, wie es auf jüdischem Gebiet in dem Satze geschieht: *da-akhal prōtogamiā ākhēl mištūtā*, „Wer das Vormahl genossen hat, ißt auch das Hochzeitsmahl selbst“. Damit soll j. Schebi. 35^c, Vajj. R. 11 (27^a) bewiesen werden, daß wer die sieben Jahre Gogs nicht voll miterlitten hat, „nicht Teil habe an der zukünftigen Welt“ (*ēn lō hēlek le'ātīd lābō*).

S. 95, Z. 3: S. auch j. Chag. 77^a: *kibenē huppā semēhīn liphenē hātān*, „wie die Söhne des Brautgemachs fröhlich sind vor dem Bräutigam“, vgl. Mt. 9, 15: „Sie haben Freude, weil der Bräutigam bei ihnen ist“. Heranzuziehen ist hier als verwandt der Ausdruck „Söhne des Bundes“ (*benē berīt*) für Beschnittene (im Sinne des jüdischen Rechts), Bab. k. I 2. 3, Mekh. zu 2. M. 20, 10 (69^b), vgl. *Billerbeck*, zu Apg. 3, 25.

S. 95, Z. 13 v. u.: S. auch Targ. II Est. 2, 5: *jizkē wejētē le'ālemā de'ātē* „er möge das Verdienst haben und gelangen zur zukünftigen Welt“.

S. 96, Z. 9 statt: „Durchschlupf“ besser „ein Durchbruch“ (eine Öffnung). Ähnlich ist ein Ausspruch Azarja's, Pesikt. 179^b, Midr. Teh. 16, 12, vgl. *Bacher*, Agada der paläst. Amoräer III, S. 460.

S. 96, Z. 8 v. u.: Zu der Verwendung von *γάροι* für ein Festmahl Lk. 12, 36; 14, 8 läßt sich stellen, daß *mištūtā* (*mištītā*) an sich nur „Trinkgelage“ heißt, aber mit Vorliebe für die „Hochzeit“ gebraucht wird, so j. Ber. 10^c, Ekh. R. 1, 7 (36^b), j. Schebi. 35^c (vgl. oben S. 375).

S. 98, Z. 1: Vgl. Targ. II Est. 1, 2: *hū zekhā be'ālemā hādēn dejihwē malkā we'aph hū zākhē le'ālemā de'ātē*, „Er verdiente in dieser Welt König zu sein, und er verdiente aber auch die zukünftige Welt“.

S. 98, Z. 5: Vgl. Mekh., Ausg. Friedm. 1^b: *'ad šel-lō nibhar dāwīd hājā kol jisrā'el kāšerīm lemalkhūt*, „Ehe David erwählt wurde, waren alle Israeliten tauglich für das Königtum“.

S. 99, Z. 7 v. u.: Hierher gehört auch das Wort vom Finden und Verlieren der Seele Mt. 10, 39 (Mk. 8, 35, Lk. 9, 24; 17, 33), weil es sich in Wirklichkeit um den Anteil an der Gottesherrschaft handelt. Hebräisch vgl. Ab. de R. N., Rec. II, Kap. 35 (Ausg. Schechter 39^a): *im attem mešammerīm et hat-tōrā naphšekhem attem mešammerīm we'im attem me'abbedīm et hat-tōrā naphšekhem attem me'abbedīm*, „Wenn ihr das Gesetz bewahrt, bewahrt ihr eure Seele, wenn ihr das Gesetz zugrunde richtet, richtet ihr eure Seele zugrunde“¹. Sprachlich gehört hierher das aram. Wort (j. Chag. 77^b): *waj demōbedin welā maškehīn*, „Wehe über die welche verlieren und nicht finden!“

S. 102, Z. 7: Vgl. Targ. II Est. 1, 2: *kaōbēl malkhūtā* „er empfing das Königtum“ (= er wurde König).

S. 103, Z. 13 f.: *κληρονομεῖν τὴν γῆν* hat seine erste Wurzel in der „Einnahme des Landes“ durch Israel, s. LXX *κληρονομεῖν* für hebr. *nāḥal* 2. M. 23, 30 und für hebr. *jāraš* 5. M. 1, 8; 3, 12 AF. Onkelos und Jer. I haben für *nāḥal* und *jāraš* an den ersten beiden Stellen das dem galiläischen und dem christl. palästinischen Aramäisch fremde *aḥsēn*, 5. M. 3, 12 brauchen sie *jerēt*, das eigentliche Äquivalent zu *jāraš*, das auch christl.-palästinisch und galiläisch vorkommt, s. j. Pea 15^c, Schir R. 7, 7 (70^b), Vajj. R. 37 (101^a).

S. 103, Z. 3 v. u.: *κληρονομεῖν* kann immerhin als Parallele zu dem jüdischen Terminus gelten, da doch *κληρος* dem „Anteil“ entspricht, vgl. 5. M. 10, 9 LXX für hebr. *nahalā*, targ. *aḥsānā*, wenn auch hebr. *ḥēlek* an derselben Stelle in ähnlicher Bedeutung durch *μερίς* wiedergegeben wird. In aramäischer Form gehört hierher Targ. Pred. 8, 14: (Ausg. Levy, 1905): *lemihwēhōn ākkelīn agarhōn be'ālemā hādēn ūle'ōbōdēhōn ḥullāqehōn le'ālemā de'ātē*, „so daß sie ihren Lohn in dieser Welt verzehren (vgl. Mt. 6, 2. 5. 16) und ihren Teil an der zukünftigen Welt vernichten“. S. auch in der aramäischen Einschärfung der zehn Gebote (Machzor Vitry, S. 341): *bedil dīkārā de'abbā we'immā maḥsēnanā lēh aḥsānā le'ālemā de'ātē*, „Um der Ehre von Vater und Mutter willen gebe ich ihm Besitz in der zukünftigen Welt“, — dies im Einklang mit Pea I 1, wonach die Ehrung von Vater und Mutter zu den Dingen gehört, deren Zinsen (*pērōt*) man schon in dieser Welt genießt, während das Kapital (*kēren*) für jene Welt bleibt. Weiter ausgeführt wird ein verwandter Gedanke Schem. R. 31 (39^b), Midr., Tanch., Mischp., Ausg. Mantua 1563 (37^b). Danach genießt

¹ S. auch Billerbeck zu Mt. 10, 39.

der Reiche, der in der Versuchung besteht ('*ōmēd*), seinen Mammon in dieser Welt, aber „das Kapital“ (*hak-kēren*) bleibt ihm für jene. Der Arme, der hier auf alles verzichten mußte und in seiner Versuchung besteht, hat Doppeltes zu erwarten.

S. 106, Z. 8: Zu den geschaffenen Dingen, welche für die Messiaszeit aufbewahrt werden, gehört das Manna, s. Mekh. zu 2. M. 16, 33, b. Hor. 12^a, Seder Elijjahu Rabba 25. Nach b. Chag. 12^b gibt es einen Himmel, in welchem Mühlen das Manna für die Frommen herstellen.

S. 109, Z. 4 v. u.: Wie auf jüdischem Gebiet die Gottesherrschaft mit dem Messias verknüpft wird, zeigt die Fortsetzung des aramäischen Gebetswunsches Jekum purkan in Siddur Jemen MS I. Sie lautet: *wikajjēm lekhōn elāhakhōn behajjēkhōn ūbejōmēkhōn malkhūtēh rabbetā 'al jad mešīhā bar dāwīd*, „Und es möge euch euer Gott in Erfüllung bringen seine große Königsherrschaft durch den Messias Sohn Davids“, — dies mit Hinweis auf Dan. 2, 44.

S. 121, Z. 11: Sir. 1, 2 und wohl auch 18, 10 steht ἡμέρα (ἡμέραι) αἰῶνος gewiß für den „Tag (die Tage) der Ewigkeit“ also für hebr. *jemē 'ōlām*, was Mich. 7, 14, Mal. 3, 4 vorkommt, aber sich auf die Vergangenheit bezieht.

S. 123, Z. 5 v. u.: Nach M. Löwy, Jüd. Monatsschrift 1896, S. 392 ff., vgl. Moore, Judaism II, S. 375 f., haben Eliezer und Josua um 100 n. Chr. zuerst die Scheidung der „Messiaszeit“ von der zukünftigen Welt vollzogen. 4. Esr. 7, 28 f., Offb. Joh. 20, 3 ff. werden ungefähr gleichzeitig sein.

S. 124, Z. 3 v. u.: Vgl. auch j. Kidd. 59^d: *wehājā lekhā 'ēbed 'ōlām kol jemē 'ōlāmō šellā-'ādōn*, „Und er soll dir zum ewigen Sklaven sein — alle Tage der Lebenszeit des Herrn“.

S. 127, Z. 3: Doch s. auch Hen. 10, 14, wo μέχρη τελειώσεως γενεᾶς auf *'ad kēs dōr wādōr* zurückgehen dürfte, und Hen. 25, 4 τελείωσις μέχρη αἰῶνος auf *kēs 'ad 'ōlām*.

S. 128, Z. 7: Das Targum zu 3. M. 18, 5; 5. M. 33, 6 beruht auf Siphra (zu 3. M. 18, 5) 85^c und Siphre, Dt. 347 (144^a), Midr. Tann. zu 5. M. 33, 6 (S. 213), wo das *haj* des hebr. Textes auf die „zukünftige Welt“ (*le'ōlām hab-bā*) bezogen wird. Siphra bemerkt dazu: „Wenn du sagst: in dieser Welt, ist denn nicht sein Ende, daß er stirbt? Siehe, wie ich das Wort: Und er lebt durch sie, erfülle in der zukünftigen Welt, ich, Jhvh, der ich im Lohngeben zuverlässig bin“. Daß die jerus. Targume an das Leben dieser Welt denken, beruht auf b. Sanh. 92^a. Targ. Jes. 4, 3 wird das Textwort „*kātūb lahajjēm*“ umgesetzt in: *ketīb lehajjē 'ālemā*, „eingeschrieben zum ewigen Leben“ (vgl. Apg. 13, 48, Lk. 10, 20),

dies im Zusammenhang mit dem Worte von Abba¹ ben Eljaschib Vajj. R. 35, Jalk. Mach. zu Jes. 4, 3, der unter Hinweis auf Jes. 4, 3 betont, daß die Satzungen (des Gesetzes) den Menschen zum Leben der zukünftigen Welt bringen. Vgl. auch b. Sanh. 92^a. Im Gegensatz zum Leben der zukünftigen Welt steht der „zweite Tod“ (vgl. Offb. 20, 6), welchen die Targume als *mōtā tinjānā* kennen, s. Onk. 5. M. 33, 6, Targ. Jes. 22, 14; 65, 6, Jerem. 51, 39. 57. Vgl. *Billerbeck* zu Offb. 20, 6.

S. 130, Z. 4 v. u.: Der „Weg zum Leben“ hat seinen biblischen Ursprung in *ōrah hajjim* Ps. 16, 11 und *derekh ha-hajjim* Jerem. 21, 8. Targ. Jer. II zu 5. M. 30, 15 stellt einander gegenüber *ōrehā dehajjaijā dehi ōrehā t̄abetā*, „den Weg des Lebens, der ein guter Weg ist“, und *ōrehā demītūtā dehi ōrehā bišetā*, „den Weg des Todes, der ein böser Weg ist“. Midr. Tanchuma redet nach Jalk. Mach. zu Ps. 16, 11 von dem „Wege, der durchgebrochen ist zum Wege des Lebens“, vgl. oben S. 96. Über den guten Weg (zur zukünftigen Welt) und den schlechten Weg forderte Jochanan ben Zakkaj Aussagen von seinen Schülern (Ab. II 9, Ab. de R. N. 14), s. auch *Billerbeck* zu Mt. 7, 13 f.

S. 137, Z. 3: Sachlich entspricht der in babyl. Aramäisch geformte Ausdruck: *ī hawō jāhabē lēh kol ḥalālē ‘ālemā lā hawā* (Ausg. Ven. 1520 *hawō*) *mešannē bedibbūrēh*, „Wenn man ihm den ganzen Besitz der Welt gegeben hätte, so hätte er seinen Ausspruch nicht geändert“, b. Sanh. 97^a, vgl. b. Bab. m. 49^a, und: *ī bā‘ē minnēh kol ḥalālē ‘ālemā hawā āmar lēh*, „Wenn er von ihm den ganzen Besitz der Welt gefordert hätte, hätte er es ihm zugesagt“, b. Sabb. 77^b.

S. 142, Z. 8: Eine eigentümliche Gottesbezeichnung, die ihn als in der Welt einzigartig betrachtet, ist *ṣaddīqō šel-lā‘ōlām* „der Gerechte der Welt“, j. Chag. 77^c, Ber. R. 49 (104^b) und *ṣaddīq ‘ōlāmīm* „der Gerechte der Welten“, b. Jom. 37^a.

S. 142, Z. 9: Für „Herr der Welt“ s. Hen. 58, 4; 81, 10, vgl. 82, 7; 84, 2, „Gott der Welt“ Hen. 1, 3; 84, 2, König der Welt (Ewigkeit) Hen. 12, 3; 25, 3. 5. 7; 27, 3; vgl. 81, 3.

S. 142, Z. 17: Auch auf heidnischem Gebiet findet sich in einer palmyrenischen Inschrift von 267 n. Chr. *mārē ‘ālemā t̄ba weraḥmānā*, „der Herr der Welt, der Gute und Barmherzige“, *Lidzbarski*, Ephemeris II, S. 298, vgl. III, S. 84.

¹ So Jalk. Mach.; nach Vajj. R. 35 (auch Ausg. Konst. 1512, Salon. 1593) Acha, weshalb *Bacher*, Ag. der pal. Am. III, S. 654, diesem einen besonderen Artikel widmet, obwohl er sonst nirgends vorkommt.

S. 145, Z. 3 v. u.: Hierher gehört auch der Ausspruch von Eliezer ben Chalaphta (Vajj. R. 27 (73^b)): „Alles was Gott machen und erneuern wird in seiner zukünftigen Welt, das hat er zum Teil im voraus getan durch seine gerechten Propheten in dieser Welt.“ S. auch *Billerbeck* zu Offb. 21, 1.

S. 146, Z. 1 v. u.: Die Anrede Gottes mit *δέσποτα* Lk. 2, 29, Apg. 4, 24, vgl. Offb. 6, 10, will wohl das an sich zunächst liegende *κύριε* (vgl. Mt. 11, 25) durch einen stärkeren Ausdruck ersetzen, kann aber nur auf dasselbe aramäische Original zurückgeführt werden. Wenn die Anrede nur im Namen einer Person geschieht, ist *mārī* „mein Herr“ das einzig Mögliche, vgl. Ber. R. 13 (27^b): „Die Menschen beten: *mārī ta'abēd ar'ā*, *mārī tašlāḥ ar'ā*, „Mein Herr! es arbeite das Land! Mein Herr! es gedeihe das Land!“ Die Israeliten beten: *mārī jībenē bēt maḳdešā* „Mein Herr, es werde das Heiligtum erbaut!“ Für eine Gesamtheit gilt es, wenn gebetet wird (Seder Rab 'Amram II 21^a): *māran debišemaijā lākh mit-ḥannēnan* „Unser Herr im Himmel, zu dir flehen wir!“ Die Bezeichnung *mārē šemaijā* „Herr des Himmels“ Dan. 5, 23 ist nie ausgestorben. S. Vajj. R. 25 (67^a): *mā dehānē lemārē šemaijā 'ābēd*, „Was dem Herrn des Himmels gefällt, tut er“, Koh. R. 3 (81^a): *anā rehīṣ bemārēh dišemaijā*, „Ich traue auf den Herrn des Himmels“.

S. 150, Z. 3 streiche: *šā'al šālōm baš-šēm* usw., da *šēm* hier jede Gottesbezeichnung vertritt. *bārēkh šēm baš-šēm* b. Sanh. 56^a meint Verfluchung Gottes mit Anwendung des Tetragramms. S. auch *Bacher*, Älteste Terminologie, S. 85. 186.

S. 160, Z. 5 f.: für „geliebt“ lies: „bevorzugt“.

S. 162, Z. 14: Es sollte erwähnt sein, daß Gott schlechtweg *gābōah* „Hoher“ (= Höchster) genannt wird, so Tos. Chag. I 4, Meg. III 5, j. Chag. 76^b, Sanh. 25^b, Naz. 51^a, — dies wohl im Anschluß an Pred. 5, 8, wo der Midrasch bei *gebōhīm* an den „König, der ewig lebt“, also „Gott“, denkt, Koh. R. 5 (93^b). Aber auch die Bezeichnung Gottes als *'eljōn* Ps. 9, 3; 21, 8, Dan. 7, 22. 25, *'illājā* Dan. 4, 14. 21, sowie als *rām* Ps. 99, 2; 113, 4; 138, 6, als *rām wenissā* Jes. 57, 15, als *nisgab* Jes. 2, 11 wird dahinter liegen, während die Bezeichnung Gottes als *gādōl* Ps. 95, 3; 96, 4, aram. *rab* Dan. 2, 45, also als „groß“, weiter ab liegt.

S. 165, Z. 4 v. u.: Doch ist auch die Form *hak-kōdeš bārūkh hū* in ägyptischen Haggadafragmenten nachgewiesen, *Jew. Q. Rev.* 1898, S. 47, 49. S. auch *Spanier*, MGWJ 1922, S. 309 ff.

S. 166, Z. 10: Auch, wenn Mk. 8, 38, Lk. 9, 26, Apg. 10, 22, Hen. 20, 1 ff. die Engel als „heilig“ bezeichnet werden, wobei an die Bezeichnung der Engel als „Heilige“ Ps. 86, 6. 8, Hi. 5, 1, Dan.

8, 13, Sir. 42, 7 gedacht werden kann, ist ihre Beziehung zur Umgebung Gottes das entscheidende Motiv. In der rabbinischen Literatur ist die Bezeichnung „heilige Engel“ nicht üblich, man redet statt dessen von „Dienstengeln“ (*mal'akhē haš-šārēt*) Tos. Sabb. XVII, 2. — Ein Schriftwort gilt als Aussage des „heiligen Geistes“ (*rūah haḳ-ḳōdeš ōméret*), j. Sot. 24^a, vgl. Mk. 12, 36, Apg. 1, 16.

S. 170, Z. 3 ff.: Auch Leidensleistungen des Frommen bedeuten einen wichtigen Schatz für die zukünftige Welt (vgl. S. 343 f.). Simson sagt Ri. 16, 28 nach Acha zu Gott (j. Sot. 17^b): „Herr der Welt! Gib mir den Lohn meines einen Auges in dieser Welt, und der Lohn meines anderen Auges bleibt mir verwahrt für die Zukunft!“ Selbst Jochanan konnte freilich in der Krankheit auf die Frage: „Sind dir die Leiden lieb?“ die Antwort geben (b. Ber. 5^b): „Weder sie, noch ihr Lohn!“ Und doch müssen nach Jes. 53, 10 die von Gott in Liebe auferlegten Leiden mit Liebe getragen werden (b. Ber. 5^a). Schon Eleazar ben Zadok weiß, daß das den Frommen auferlegte Leiden, welches das an ihnen, was zum Bösen neigt, abschneidet, dazu führt, daß sie die zukünftige Welt erben (b. Kidd. 40^b, Ab. deR. N. 39). So wie die Leiden der Frommen ihrem Lohn in der zukünftigen Welt entsprechen, so das Glück der Gottlosen ihrer Bestrafung in der Hölle (Ab. deR. N. 25). Ähnlich heißt es im Targum zu Pred. 8, 14: „Das Übel (*bīšā*), das die Gerechten in dieser Welt trifft, geschieht nicht wegen ihrer Sünden (*ḥōbēhōn*), sondern um von ihnen geringe Schuld einzuziehen, damit ihr Lohn vollkommen sei (*lemehewē agarhōn šelīm*) in der künftigen Welt“.

S. 172, Z. 2 v. u.: Man sagt auch (j. Sot. 24^a): „Es ist Verdruß vor Gott“ (*ka'as hū liphenē ham-māḳōm*) und (j. Pea 16^b, Sanh. 27^c, Schebu. 33^c, Pesikt. 167^a): „Es gibt kein Vergessen vor Gott, siehe, um Israels willen wird er vergeßlich“ (*šākkehān*).

S. 173, Z. 17: Wenn der Bibeltext 4. M. 14, 16 ein Nichtkönnen Gottes aussagt, hat Onkelos: *mid-delēt jukhlā ḳodām adōnāj*, „Weil kein Können vor dem HERRN ist“. Redet 1. M. 3, 5 von einem Wissen Gottes, so ist dies für Onkelos und Jer. I: *gelē ḳodām adōnāj*, „Es ist offenbar vor dem HERRN“. Wenn Jerem. 16, 1 das „Wort Jhvh's“ an den Propheten ergeht, so ist es im Targum: *pitgām nebū ā min ḳodām adōnāj* „ein Wort der Weissagung von vor dem HERRN“, wie auch Hen. 65, 6 ein Befehl ergeht „von vor Gott“. 1. Sam. 14, 6 gibt es für Jhvh kein Hindernis, im Targum: „vor dem HERRN“ (*ḳodām adōnāj*), 1. Makk. 3, 18: *ἐναντίον τοῦ οὐρανοῦ*. Für „Gott sieht“ heißt es im Targum (z. B. 1. M. 22, 8 Onk.): *ḳodām adōnāj gelē* „vor dem HERRN ist offenbar“, für „Gott hört“

sagt man: „es wird gehört vor Gott“ (*šemīa' ḳodām adōnāj*), z. B. 1. M. 21, 17 Onk. Jer. I. Vgl. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Targumim, S. 29 ff.

S. 178, Z. 1 v. u.: Die Mischna hat die Ausdrücke *naphšāh wegūphāh laš-šāmajim* „seine (des Tieres) Seele und Leib sind für Gott“ Ned. IV 3; *muḳdāšim laš-šāmajim* „Gott geweiht“ Ned. V 6; *šej-jekhawwēn ādām da'tō laš-šāmajim*, „daß man (dabei) seinen Sinn auf Gott richte“ Men. XIII 11.

S. 179, Z. 5 v. u.: Hierher gehört auch *ἐκ τῶν ἄνω* Joh. 8, 23, *ἀνωθεν* Joh. 19, 11, *τὰ ἄνω* Kol. 3, 1 f.

S. 180, Z. 11 v. u.: Auch die Form *bema'alān* kommt vor. Es gibt *bēt dīn šel-lemā'alān*, einen „oberen Gerichtshof“ j. R. h. S. 58^b, also ein göttliches Gericht, bzw. einen Gott, der Richter ist. *šūrōt šel-lemā'alān* „die oberen Reihen“ Vajj. R. 21 (56^a) sind die Engel Gottes. *kelappē ma'alān* „nach oben“ j. Ber. 8^b heißt „zu Gott“. Sonst vgl. Vajj. R. 26 (69^a): „Ist es möglich, daß ich etwas tue, wenn es mir nicht von der Höhe (*min 'aljutā*) gesagt ist?“ vgl. Joh. 19, 11. „Wenn mir nicht vom Himmel gesagt wäre: beiße! hätte ich nicht gebissen“ j. Pea 16^a. Das „höchste Auge“ (*ēn hā-'eljōnā*) Tos. Bab. k. VII 2 und *hā'ēn šel-lemā'alā* „das obere Auge“ Mekh. Mischp. 15 (91^b) meinen „Gottes Auge“ oder eigentlich Gott als sehenden.

S. 183, Z. 4 v. u.: Die Passiva *ἐρρέθη* Mt. 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43 und *τὸ ἐρρέθη* Mt. 1, 22; 4, 14; 8, 17 stehen in Parallele zu dem in der Mischna bei Zitierung eines Schriftworts häufigen hebr. *ne'emar*, vgl. Bacher, Die älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung, S. 6. So *šen-ne'emar* „wie gesagt wurde“, und: *lāmma ne'emar* „Warum wurde gesagt?“ Ber. I 3. Aramäisch entspräche dem ersteren *de-'it'amar*, das ich nur aus Machzor Vitry, S. 331, als *de-'ittemar* nachweisen kann.

S. 184, Z. 5: Das Targum vermeidet 1. Sam. 6, 9 die wörtliche Übersetzung von: „Er (Gott) hat uns dieses große Übel angetan“, und schreibt passivisch: *min ḳodāmōhi it'abīdat lanā jāt bišetā rabbetā hādā*, „Von vor ihm wurde uns dieses große Übel angetan“. Auch sagt das Targum nicht: Gott findet, denkt, befiehlt, vergibt, sondern: von vor Gott wird gefunden, gedacht, befohlen, vergeben, s. Onk. 1. M. 44, 16; 50, 20, 4. M. 9, 8; 30, 6, vgl. Ginsburger, a. a. O., S. 31.

S. 184, Z. 7: Andere Beispiele: *nōtenīm sākhār* „man gibt Lohn“, Ab. II 16; *ma'abīrīn 'ōl* „man entfernt das Joch“, Ab. III 5; *niphrā'in mimménnu* „man bestraft ihn“, Ab. IV 4; *min*

haš-šāmajim ēn moḥelīn „vom Himmel verzeiht man nicht“ Tos. Schebu. I 3.

S. 184, Z. 11 v. u.: Ein charakteristisches Beispiel ist: *bemiddā še-ʾādām mōdēd bāh mōdedīn lō* „Mit dem Maß, mit dem ein Mensch mißt, mißt man ihm“, Sot. I 7, j. Sot. 17^a, Tos. Sot. III 1, vgl. Tanna El. R. 19. Hier gibt es aramäisch eine passive Wiedergabe in Targ. Jer. II 1. M. 38, 26, wo es heißt: *bimekhilā de-ʾenāš mekhil bēh mittekhil lēh*, „Mit dem Maß, mit dem ein Mensch mißt, wird ihm gemessen“, — so nach Ausg. Venedig 1590, aber MS. Paris (nach Ginsburger, Fragmententargum): *bemekhileṭā de-ʾenāš mekhaj-jēl be-ʾar-ā bah mekhajjelīn lēh bišemaijā*, „Mit dem Maß, womit ein Mensch auf Erden mißt, damit mißt man ihm im Himmel“. Targ. Jer. I hat nur kurz: *mēkkelā kōbēl mēkkelā hz*, „Es ist Maß gegen Maß“. Daß Gott der mit gleichem Maß Messende ist, sagt Mose, Siphre, Deut. 308 (133^b), Midr. Tann. zu 5. M. 32, 5 (S. 188).

S. 185, Anm. 3: Zu Offb. 22, 20 „Amen, komm!“ wäre es eine Parallele, wenn das alte Gebet *ēn keʾelōhēnu* (Zunz, Literaturgesch., S. 14, *Elbogen*, Der jüd. Gottesdienst, S. 80) mit *āmēn bō* „Amen, komm!“ schlosse, wie Schiller-Sziessy und Taylor (*The Teaching of the twelve Apostles*, S. 78) nach Box, *Church and Synagogue* III 1, S. 42 ff., annehmen. Aber Machzor Vitry, S. 106, hat den Schluß mit *āmēn bārūkh āttā* „Amen, gepriesen bist du“, richtig erklärt. Es handelte sich nur um abgekürzte Schreibung.

S. 186, Z. 18: Zu dem doppelten *νόμις* s. auch Mt. 7, 21 f.; 25, 11, und das gleichwertige *ἐπιστάτα ἐπιστάτα* Lk. 8, 24.

S. 186, Anm. 4: Besonders wichtig ist der targumische Ersatz von hebr. *omnām* durch *bekušṭā*, z. B. 1. M. 18, 13, 2. Kön. 19, 17, Jes. 37, 18. Sonst findet sich Vajj. R. 22 (58^a): *min kuṣṭā anā keṭalīt jātēh*, „Wahrlich, ich habe ihn getötet“, vgl. Gramm.², S. 211. 223.

S. 188, Anm. 1. *dibbēraiṭā* findet sich j. Meg. 75^b für „Schriftabschnitte“. In der ägyptischen Pesachhaggada (*Jew. Q. Rev.* X 1898, S. 45. 47. 51) findet sich hebräisches *had-dābār*, wohl als Ersatz für aram. *mēmerā*, für eine Form der Gottesoffenbarung, welche tiefer steht als die Gotteserscheinung *bikhebōdō beʾašmō* „in seiner Herrlichkeit selbst“.

S. 190, Z. 14: Als *atrā* ist *ham-māḳōm* 2. M. 17, 15 in Targum Jer. I eingedrungen, vgl. Mekh. zur Stelle (56^a), Mekh. deSchim. b. Jochaj, S. 84.

S. 191: Neuere Literatur zu „der Menschensohn“: Fiebig, Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauches für „Mensch“

(1901), vgl. Prot. Monatshefte 1902, S. 431 ff. („Der Menschensohn“ als Geheimname); Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI (1899), S. 187 ff., Einleitung in die drei ersten Evangelien² (1911), S. 123 ff.; Lagrange, *Le Messianisme* (1909), S. 88 ff. 103 ff. 224 ff.; Abbott, *The Message of the Son of Man* (1909), „*The Son of Man*“ or *Contributions to the study of the thoughts of Jesus* (1910); Schmidt, *Recent Study of the term 'Son of Man'*, *Journ. of Bibl. Lit.* 1926, S. 326 ff.; Moore, *Judaism II* (1927), S. 303 f. 334 ff.; Klausner, *Hā-Ra'ajōn ham-mešīhī*² (1927), S. 141 f. 182 f. 187. 222 f.

S. 193, Z. 9: *gebar* Dan. 2, 25 wird besser mit „jemand“, wiedergegeben, vgl. *gebar* im ägypt. Aramäisch, weiter unten, aber auch hebr. *géber* „jeder“ Jo. 2, 8, Klgl. 3, 39, und in Parallele zu *ādām* Dan. 8, 15, Spr. 20, 24, Hi. 14, 10, zu *enōš* Hi. 4, 17; 10, 5.

S. 193, Z. 13: *ādām* wird in der Mischna häufig gebraucht für „jemand, einer“. *lō jōmar ādām laḥabērō*, „Nicht sage einer zum anderen“, Maas. sch. III 1. *‘asārā benē ādām* Sabb. XXII 5, sind „zehn Personen“, ohne daß irgendwelcher Nachdruck auf ihren Charakter als Mensch fällt. Da hier ein Sprachgebrauch vorliegt, der dem biblischen Hebräisch fehlt, sollte man aramäischen Einfluß vermuten.

S. 193, Z. 13 v. u.: 4. M. 23, 19 vertritt bei Onkelos *kemillē benē enāšā* nur hebr. *īš*, während *ben ādām* durch *ke’ōbādē benē bisrā* vertreten wird. Wortgetreue Übersetzung wurde vermieden, weil es sich um Gott handelte, und der Ausdruck *benē bisrā* „Söhne des Fleisches“ setzt voraus, daß bei *ben ādām* an Menschenart im vollsten Sinne gedacht ist. So auch richtig Fiebig, Der Menschensohn, S. 13.

S. 193, Z. 8 v. u.: Für das Samaritanische vgl. Fiebig, a. a. O., S. 14 ff., wonach *barnāšā* im samarit. Targum 1. M. 9, 6, aber auch bei Marka vorkommt. Aus dem sprachlichen Durcheinander von *ādām* und *enāšā* bei den Samaritanern wird aber nicht mit Fiebig geschlossen werden dürfen, daß *bar ādām* im Targum zu Ezechiel bloßer Hebraismus sei und nicht „Adamssohn“ bedeute, wie ich S. 194 sage. Das Targum hängt mit der Vajj. R. 2 (6^a) vertretenen Anschauung zusammen, daß Ezechiel von Gott *ben ādām* genannt werde, um damit anzudeuten, daß er ein Sohn von Frommen sei. Auch 3. M. 1, 2 heiße der Opfernde *ādām*, weil dies ein „Ausdruck der Liebe, der Bruderschaft, der Genossenschaft“ (*rē’ūt*) sei. *bar enāš* hätte dem Targumisten zu herabsetzend geklungen. Der „Adamssohn“ konnte von der Art des ersten Menschen, den Gott schuf, etwas an sich haben. Akiba sagt von ihm

(Ab. III 15): „Ein Liebling (Gottes) ist Adam, denn er ist ‚im Bilde‘ geschaffen, darüber hinausgehende Liebe wurde ihm kundgetan (wenn er auch erfuhr), daß er im Bilde Gottes geschaffen sei“. Bei den Samaritanern galt Noah als ein zweiter Adam, Mose als Erbe des göttlichen Ebenbildes, das Adam verlor, s. *Heidenheim*, Der Kommentar Marqah's, S. XXII f. Es will auch beachtet sein, daß das hebräische *enōš* in Parallele zu *ben ādām* Jes. 51, 12; 56, 2, Ps. 8, 5, Hi. 25, 6 erscheint. *ben enōš* kommt in Parallele zu *ādām* nur Ps. 144, 4 vor, könnte aber dort durch die Sachparallele von Ps. 8, 5 mit *ben ādām* veranlaßt sein. Für eine Einzelperson wird *enōš* noch verwandt Ps. 55, 14, viell. auch Hi. 5, 17, Sir. 8, 6.

Dem ägyptischen Aramäisch ist eigentümlich, daß für gewöhnlich *īš* gebraucht wird, wo man *enāš* erwarten würde. *īš oḥorān* heißt „jemand anders, irgendein anderer“, MS. Mus. Cair. 37114, Z. 11. 16: *īš zīlekhī* „jemand aus deiner (fem.) Verwandtschaft“, ebenda Z. 11. 12, *īš zīlan* „jemand aus unserer Verwandtschaft“, MS. Mus. Cair. 37111, Z. 8, *īš lekhōm*, *īš zīlekhōm* „jemand von eurer Verwandtschaft, ebenda, Z. 12. 14, 37113, Z. 14. *īš* steht allein für „Mann“ neben *intā* „Frau“, MS. Mus. Cair. 37113, Z. 11 ff. Ungewöhnlich ist *enāš* statt *īš* in *enāš zīlī*, *enāš zīlākh* „jemand von meiner, deiner Verwandtschaft“, MS. Mus. Cair. 37109, Z. 8. 10. Sonst wird auch *gebar* im gleichen Sinne gebraucht. *gebar oḥorān* ist „jemand anders“, MS. Mus. Cair. 37108, Z. 8. 11, *gebar* „jemand“, MS. Mus. Cair. 37113, Z. 11, *gabran* „jemand von uns“, (wenn nicht Schreibfehler für *gebar* ebenda Z. 14)¹. Abgesehen davon, daß *īš* für *enāš* gewöhnlich ist, erinnert die Ausdrucksweise an die jüdischen Targume, s. für hebr. *īš* „jemand“ 2. M. 16, 29, Onk. *enāš*, Jer. I *gebar*, 1. M. 11, 7 Onk. *gebar*, Jer. I *enāš*. *bar enāš* ist nicht üblich gewesen.

S. 194, Z. 4: Bemerkenswert ist *enāšā* Targ. Mi. 6, 8 für hebr. *ādām* „Mensch“ als Anrede.

S. 194, Z. 5: Nabatäisch gibt es *enōš* „jemand“, *Répertoire d'Épigr. Sémit.* II 1103. 1144; *enōš lā* (mit folgendem Verb) „niemand“, ebenda 1071; *kol enōš* „jeder“, ebenda, 1108. 1149, palmyrenisch *anāšōhi* „seine Leute“, *Lidzbarski*, Ephemeris II 297. Irrig habe ich im palmyrenischen Zolltarif *midda'am* zu *enāš* gezogen. *enāš* heißt hier „jemand“, und wenn man die vorangehende Negation des Verbs hinzunimmt, „niemand“, so richtig *Fiebig*, Der Menschensohn, S. 24, s. *Reckendorf*, ZDMG XLII, S. 385. Für

¹ Vgl. *Staerk*, Jüdisch-aram. Papyri² (1912), S. 33, Alte und neue aram. Papyri, S. 50, wo *guberin* (Leute) gelesen.

„jemand“ hat auch die jüdische „Fastenrolle“¹, vgl. j. Taan. 60^a, Meg. 70^c, *enāš*, bzw. für „jeder“ *kol enāš*, für „Leute“ eines Orts zweimal *enāšē*.

S. 194, Z. 10 ff.: Im galiläischen Aramäisch läßt sich der Gebrauch von *enāš* in folgender Weise bestimmen, vgl. Fiebig, Der Menschensohn, S. 27 ff.

Das bloße *enāš* dient für „jemand“ j. Ber. 13^a, Taan. 66^a, Meg. 70^c, Sanh. 25^a, Ab. z. 45^b. Für „Mensch“ steht es in *ākhe-lēhōn lāw enāš*², „Wer sie (die Eingeweide) ißt, ist kein Mensch“ j. Ned. 40^b; *enāšā rabbā* „ein großer Mann“ j. Ber. 12^a, Sanh. 21^d, *enāš maskīn* „ein armer Mensch“ j. Bab. m. 8^c; *enāšā sābōrā*³ „ein scharfsinniger Mensch“ j. Kidd. 64^d.

Häufiger ist vielleicht *bar nāš*, das ebenfalls in beiden Bedeutungen vorkommt. *talmīdā debar nāšā* ist „der Schüler jemandes“ j. Ber. 5^b, *had bar nāš* „jemand“ j. Jom. 43^d, *bar nāš mij-jisrā ēl* „irgend einer aus Israel“ j. Dem. 22^a, *it hākhā bar nāš de* „es gibt hier jemanden, der“ Ekh. R. 3, 40 (54^b), *libbēh debar nāš* „das Herz jemandes“ ebenda, *bar nāš zē'ēr* „ein geringer Mann“ j. Mo. k. 82^d, *bar nāšā rabbā* „ein großer Mann“ j. Pea 21^b, Schek. 49^b, *ōrehēh debar nāšā mēmar* „es ist Sitte der Leute zu sagen“, vgl. *lēšōn benē ādām* „die Ausdrucksweise der Menschen“ j. Ned. 39^c, 40^d, *derekh benē ādām* „Sitte der Leute“ Ned. VIII 5. 6. Der Mensch als solcher ist gemeint, wenn gesagt wird, daß Gott den „Menschen“ (*bar nāšā*)⁴ mit zwei Mündern geschaffen haben sollte j. Ber. 3^b, Sabb. 3^b. Wenn eine giftige Eidechse den „Menschen“ (*bar nāšā*) beißt, stirbt sie, wenn der „Mensch“ (*bar nāšā*) vor ihr zum Wasser kommt, der „Mensch“ (*bar nāšā*) aber, wenn sie die erste ist, j. Ber. 9^a. Der Mensch (*bar nāšā*), wünscht, wünscht nicht, j. Taan. 63^d. Wer mit seinem Gelde vernünftig umgeht, ist ein „Mensch“ (*bar nāš*), j. Sanh. 26^b, 30^a. Jemand kann mehr als ein „Mensch“ (*bar enāš*) oder nur ein „Mensch“ (*bar enāš*) sein, b. Sabb. 112^a, Erub. 24^a. Es ist fraglich, ob man am Sabbat Menschen (*benē nāš*) aus Menschen (*benē nāš*) wählen darf, wie Granatäpfel aus Granatäpfeln, j. Sabb. 10^b. Der Plural *benē enāšē* j. Ber. 2^d, *benē*

¹ S. Aram. Dialektproben, S. 3, 1, Zeitlin, Megillat Taanit (1922), S. 68. 65.

² Fiebig, Der Menschensohn, S. 37, fragt, ob *bar nāš* in den Parallelstellen b. Ned. 54^b, Meil. 20^b ursprünglicher sei. Aber jeder Talmud hat seine Sprache, sprachlich genaue Wiedergabe irgendeiner Aussage in ihrer Urform ist nicht zu erwarten.

³ Das vorher stehende *enāšē sābōrā* (auch Druck Venedig 1524) kann nur Schreibfehler sein.

⁴ So nach Ausg. Venedig 1524.

enāš j. Ber. 11^b bedeutet „Leute“. Es kann aber auch j. Schek. 48^c f., b. Sabb. 112^b betont werden, daß gewisse Personen weder Engel, noch Esel, sondern „Menschen“ (*benē enāš*) sind.

Daneben gibt es den Ausdruck „Geschöpfe“, aram. *birjātā* j. Ber. 2^d, Est. R. I 1, hebr. *berijjōt* Ab. I 12, für Menschen, zuweilen mit absichtlicher Gegenüberstellung Gottes wie Schek. III 2, Ab. III 10, aber oft ohne jede Betonung des Geschaffenseins. Da *Fiebig* („Der Menschensohn“, S. 41 ff.) der zur Anbetung empfohlene „Mensch (*bar enāšā*), der den Hauch (*rūhā*) trägt, Ber. R. 38 (77^b) rätselhaft scheint, sei erwähnt, daß nach dem Zusammenhang klar ist, daß der Mensch, zu dessen Wesen der Hauch gehört, deshalb anbetenswerter ist als Wind, Wolke, Wasser und Feuer.

Gebrauch von *gebar* für „jemand“ (vgl. oben S. 382 f.) findet sich j. Jeb. 11^b. *ḥad gabrā* ist Vajj. R. 22 (57^b) nichts anderes als *ḥad bar nāš*. *gebar akhsenaj* ist Ekḥ. R. 1, 1 (MS. Brit. Mus., s. Aram. Dialektproben, S. 16 f.) „ein Fremder“.

Im Christlich-Palästinischen ist der Sprachgebrauch, wie er sich bei Kenntnis des gesamten vorhandenen Materials ergibt (s. *Schulthess*, Lexicon Syropalästinum, S. 14. 30. 34, Grammatik, S. 34. 41) kein wesentlich anderer. *enāš* ist „jemand“ (τίς) Mt. 21, 3, *anāšīn* „einige“ (τίνες) Mt. 9, 3, nach syr. Gebrauch auch „Eltern“ Lk. 21, 16. *bar nāš* bedeutet „Mensch“ (ἄνθρωπος) Mt. 8, 9, *benēnāš* „Menschen“ Mt. 4, 19, *benēnāšā* „die Menschen“ (Leute) Mk. 8, 27. Daneben gibt es auch *gabrā* für ἄνθρωπος Mt. 19, 5, und deshalb für *νιὸς τοῦ ἀνθρώπου* neben *berēh debarnāšā*¹ (z. B. Mk. 2, 10) auch *berēh degabrā* (Mt. 9, 6). Das letztere hat auch der syrische Text Curetons Lk. 7, 34, die Peschito aber stets *berēh de-enāšā*. „Menschwerden“ kann christl.-palästin. mit *ibbarnēš* wiedergegeben werden, s. *Schulthess*, Lexicon, S. 30, *Margoliouth*, Suppl. to the Thes. Syr., S. 61. Man versteht es, daß die Übersetzer nicht wagten, die geheimnisvolle Selbstbezeichnung Jesu auf ein bloßes *barnāšā* zu reduzieren.

Nach *Fiebig*, Der Menschensohn, S. 35, wäre durch das von Schim'on ben Joḥaj stammende Zitat aus j. Ber. 3^b, Sabb. 3^{b2} erwiesen, daß *bar nāšā* für „Mensch“ schon in der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. im Gebrauch war, und *N. Schmidt*, *Journ. of Bibl. Lit.* 1926,

¹ Aus Versehen von *Wellhausen*, Einleitung², S. 194, der Peschito zugeschrieben.

² *Fiebigs* Übersetzung: „Rabbi Sch. b. J. gemäß der Ansicht des Rabbi Sch. b. J. hat gesagt“, ist umzuändern in: „Rabbi Sch. b. J. (verhandelte in der vorher besprochenen Sache) nach seiner Ansicht, denn R. Sch. b. J. sagte.“

S. 328, betrachtet es als eine Tatsache, zumal eine edessenische Beeinflussung Palästinas in jener Zeit undenkbar sei. Aber von Sicherheit in der Wiedergabe des sprachlichen Ausdrucks bei den Aussagen einzelner Autoritäten kann in Talmud und Midrasch nicht die Rede sein. Wo nicht schriftliche Fixierung vorausgesetzt werden kann, besitzen wir alle Aussprüche eben nur in der Form, in der sie schließlich schriftlich niedergelegt wurden. Von edessenischem Einfluß ist bei mir nie die Rede gewesen. Aber daß in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems sich in Palästina allerlei Wandelungen vollzogen, ist nun doch selbstverständlich. Der Eindruck bleibt bestehen, daß im älteren Aramäisch *bar enāš* noch nicht eine so farblose Größe war, wie später. Das Aramäische der ägyptischen Juden ist neben dem des Danielbuches, des Onkelostargum und der Inschriften sowie dem hebräischen Gebrauch von *enōš* (s. oben S. 384) ein nicht zu übersehender Zeuge. Freilich folgt aus dem Tatbestande nicht zwingend, daß der Ausdruck *bar enāš* nur in dichterischer Form möglich gewesen wäre, wie es bei mir S. 194 von Dan. 7, 13 scheint, vgl. zu S. 199. Außerdem kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß der galiläische abgeschliffene Gebrauch von *bar enāš* für „Mensch“ bis in die Zeit Jesu hinaufreicht. Dann würde daraus folgen, daß Jesu Gebrauch des Ausdrucks zunächst nur von daher verstanden werden konnte und den Gedanken anregen mußte, was er wohl mit dieser Selbstbezeichnung meine, da die Tatsache seines Menschseins im gewöhnlichen Sinne keiner Bezeugung bedurfte. Nach *Fiebig*, *Der Menschensohn*, S. 54, hätte sich die Determination von *bar enāšā* auf den ganzen Ausdruck bezogen, wenn „der Mensch“ gemeint ist, allein auf *enāšā*, wenn *bar enāšā* „ein Mensch“ heißt. Aber diese Scheidung ist undurchführbar, wenn *bar nāšā rabbā* „einen großen Menschen“ bezeichnet, da dies nicht heißen kann „ein Sohn großer Menschen“. Vielmehr zeigt sich hier, daß die Determination auch da dem ganzen Ausdruck gilt, nur daß sie wie oft im Aramäischen¹ bedeutungslos geworden ist. *ὁὶς τοῦ ἀνθρώπου* kann nur auf *bar enāšā* mit bewußter Determination zurückgeführt werden und höchstens die Frage entstehen, ob etwa irgendwo ein indeterminiert gemeintes *bar enāšā* mißverstanden worden sei. Außerdem will beachtet sein, daß wir in unserer Sprache mit „jemand, Mann, Mensch, Leute“ den Sinn der aramäischen Ausdrücke wiedergeben, daß aber der Aramäer nun doch immer vom „Menschen“ oder „Menschensohn“ redet. Wenn seine Sprache für den „Menschen“,

¹ Vgl. Gramm.², S. 188.

auch wenn er im Vollsinn gemeint ist gegenüber Gott oder den Tieren, dieselben Ausdrücke anwendet, so ist klar, daß die eigentliche Wortbedeutung nicht erloschen war. *bar enāš* bleibt deshalb „Menschensohn“, obwohl unsere Sprache zuweilen anders reden würde. Auch wenn der Araber heute den „Menschen“ *ibn ādam* nennt, weiß er, daß er ihn als „Adamssohn“ bezeichnet hat.

Daß die Überlegung, wie es mit dem aramäischen Original der Bezeichnung „Menschensohn“ stehe und was sich daraus folgern lasse, nicht neu ist, zeigt die Schrift *Inledning till Verldskunskap* (Stockholm 1823), deren Verfasser *Hindrik Gustaf Dalman* mir verwandtschaftlich nahesteht. Da heißt es von Jesus S. 110 (in Übersetzung): „Der, welcher nach den Evangelien sich den Menschen nannte, oder nach chaldäischem Sprachgebrauch Menschensohn, nach einer von den Juden eingeführten unrichtigen Deutung von Dan. 7, 13, obwohl zuweilen ein Mißverständnis dieses Wortes eher den Bearbeitern der Evangelien angehören wird“. Dies wird dann an Lk. 9, 55 f. gezeigt, wo die eigentliche Meinung sei: „Ein Mensch (Menschensohn) ist nicht gekommen (hat nicht Auftrag), das Leben von Menschen zu verderben, sondern es zu retten“.

S. 199, Z. 2f.: Daß der künftige Weltherrscher „nur“ ist, „wie ein Menschensohn“, ist zu stark ausgedrückt. Denn es gehört zu seiner Eigenheit, daß er mit den Wolken des Himmels¹ kommt, während jene vier Tiere, die aus dem Meere stiegen, von unten kamen und ein Produkt der unruhigen Größe sind, aus welcher die Erde einst auftauchte. Daß er Menschengestalt hat, scheidet ihn nicht von den Engeln, deren einer von Daniel beschrieben wird als *kemar'ē géber* 8, 15, *kidemūt benē ādām* 10, 16, *kemar'ē ādām*, also mit Ausdrücken, die dem 7, 13 gebrauchten nahestehen, obwohl sie betonen, was 7, 13 nicht geschieht, daß es sich bei ihnen nur um eine Erscheinungsform handelt. Trotzdem will nicht vergessen sein, daß Daniel nicht auf die Tiere „den Menschen“ folgen läßt, sondern eine Größe *kebar enāš* „wie ein Menschensohn“. Es handelt sich um eine den Engeln verwandte Größe, die Gottes Welt angehört und nicht rein irdisch ist. Aber auch als *kebar enāš* ist er anders als jene Tiere, obwohl eines von ihnen schließlich „menschengleich“ (*ke'enāš*) auf zwei Füßen stand und ein „Menschenherz“ (*lebab enāš*) erhielt (7, 4) und ein anderes „Menschenaugen“ (*'ajne enāšā*) hatte (7, 8). Er gleicht einer vollen menschlichen Person nach seinem ganzen Wesen, und woran dabei in erster Linie gedacht ist,

¹ Jochanan wollte aus dem Ausdruck schließen, daß die Wolken ihren Ursprung im Himmel haben, Ber. R. 13 (28^b), j. Sukk. 52^b, Midr. Teh. 135, 1.

zeigt Dan. 4, 31 ff., wonach der Verstand der ordnungsgemäßen Menschen den Gott des Himmels als den eigentlichen Herrn der Welt anerkennt. Wenn ich S. 196 betone, daß *bar enās* bei Daniel nicht „Mensch“, sondern „Menschensohn“¹ heiße, lehne ich gleichzeitig ab, daß „Sohn eines Menschen“ die genaue Übersetzung sei, und will vor allem sagen, daß der spätere völlig abgeblaßte Gebrauch des Ausdrucks hier nicht vorliegen kann, weil auf der Menschenperson des im Bilde Geschilderten der Nachdruck liegt, wie es auch der Fall ist, wenn Daniel in 8, 17 hebräisch als *ben ādām* angeredet wird. Die an meiner Deutung Anstoß nehmenden Gegner wie *Wellhausen*, *Fiebig*, *N. Schmidt* haben diese Stellungnahme nicht ganz durchschaut. Außerdem handelt es sich nur um eine Frage der Form. Daß „Menschensohn“ Dan. 7, 13 mit dem deutschen „Mensch“ wiedergegeben werden kann, habe ich nie abgelehnt.

Vor allem wird zu beachten sein, daß der Menschensohnähnliche, ebenso wie die vorher geschilderten Tiere die Vergangenheit unter einem bestimmten Gesichtspunkt beleuchten, ein Bild ist, das nur in einer bestimmten Richtung die Zukunft schildern will. Man darf deshalb nicht mit *Fiebig* (S. 77) betonen, daß der „Mensch“ des Danielbuches zu Gott komme und im Himmel bleibe, während er in den Evangelien auf die Erde herabkomme, zumal der Thron des zum Gerichte „kommenden“ Gottes Dan. 7, 9. 22 sicherlich nicht in absoluter Jenseitigkeit gedacht ist. Das Bild von Dan. 7, 13 f. will nur zeigen, wie Gott die Weltherrschaft schließlich einer dafür geeigneten Größe übergibt, nicht aber, wie diese Größe die Herrschaft antritt und ausübt. Die Deutung des Bildes in V. 18. 22. 27 macht dann klar, daß es sich dabei um eine irdische Größe handelt, obwohl es nicht angeht, die „Heiligen des Höchsten“, wie *Fiebig* S. 78 f. tut, schlechtweg dem Volk der Juden gleichzustellen, die über ihre Bedrücker triumphieren. Wer nach Daniel 7 auf Erden triumphieren soll, ist vor allem Gott, und als Organ Gottes kommen die Juden nur in Frage, sofern sie als „Heilige des Höchsten“ der Größe gleichen, die in seinem Auftrage an die Stelle der Raubtiere treten soll.

Wenn in den Sibyll. Orakeln III 46 ff. 652 von einem künftigen Weltherrscher die Rede ist, der in Gottes Auftrag Gerechtigkeit bringt, ist keine Beziehung zu Dan. 7 herzustellen. Aber V 414 ist er ein „seliger Mann“, der von den „himmlischen Gegenden“ (*οὐρανίων νότων*) kommt. Seine Bezeichnung als „Mann“ und die Angabe des Herkunftsortes kann hier zu Dan. 7, 13

¹ nicht „Menschenkind“, wie *Fiebig*, S. 55, es von mir sagt.

führen. Wenn der Mann ein Seliger (*μακαρίτης*) ist, muß man wohl an einen aus dem Jenseits zurückkehrenden Menschen, der dann etwa David sein könnte, denken. Der Gedanke liegt nahe, daß es sich um messianische Gedanken handelt, die mit Dan. 7 zu tun haben.

S. 201, Z. 4: Irrtümlich erschloß ich aus Akibas Beziehung der Throne von Dan. 7, 9 auf Gott und David (b. Sanh. 38^b, Chag. 14^a) messianische Auslegung von Dan. 7, 13. Tanna de Be Eljahu zota 20 hat in seiner Parallele einen Hinweis auf Ps. 89, 37, wo von Davids Thron gesagt ist, daß er wie die Sonne vor Gott ist, vgl. Midr. Koh. 12, 7 (129^b), Jalk. Mach. zu Ps. 89, 37. Aber natürlich konnte auch Ps. 110, 1 zugrunde liegen, wie *Lagrange, Le Messianisme*, S. 225, vermutet.

Ich hatte es S. 218, Z. 5 für wahrscheinlich erklärt, daß Jesus Ps. 8, 5 f. auf den Menschensohn von Dan. 7 bezogen habe. *Fiebig*, Der Menschensohn, S. 126, findet sogar im Targum zu Ps. 8, 5, welches das *enōš* und *ben ādām* des hebr. Textes mit *bar nāšā* wiedergibt, eine Andeutung messianischen Verständnisses, die aber doch hier nicht erkennbar ist, weil jede messianische Andeutung fehlt. Anders steht es mit dem von *Fiebig* S. 92 f. erwähnten Targum zu Ps. 80, 16, wo tatsächlich der von Gott stark gemachte „Sohn“ des Textes, mit dem Israel gemeint ist, in den König Messias verwandelt wird. Es wird einen Midrasch gegeben haben, welcher diese Deutung enthielt, obwohl Midrasch Tehillim und Jalkut Machiri zur Stelle andere Deutungen mitteilen. Aber die wahrscheinlichste Veranlassung der messianischen Deutung ist doch Ps. 2, 7. Das in V. 18 für hebr. *ben ādām* vorkommende *bar nāš*, bei dem *Fiebig* eine Beziehung zu Dan. 7, 13 für möglich hält, gibt dafür keinen hinreichenden Grund.

S. 201, Z. 5 v. u.: Der Messiasname *bar naphlē* erscheint in dem aramäischen Pijut *Ī jamemaijā ūmaijā* von Jakob ben Meir († 1172)¹, Machzor Vitry, S. 161, worin es heißt: „Es sei wohlgefallig, gib Freude vor allen Jahren! Es sahen Böses Heilige, die an dich glauben, das bestimmt ist auf eine Zeit und zwei Zeiten (Dan. 7, 25; 12, 7). Aufstehen möge und offenbar werden der Wolkensohn (*bar naphlē*²) und das Haupt der Fürsten (*rab signīn*) in seiner Wohnung in seiner Herrlichkeit, furchtbar in Maschinenwerken (*dehīl mangelīn*).“

¹ S. *Zunz*, Literaturgeschichte der syn. Poesie, S. 265f.

² So zu lesen für *nr naphlē* des Druckes. Eine Randbemerkung der Handschrift erklärt es als *māšīah*.

Anonym sind die messianischen Deutungen von Dan. 7, 13 in Bem. R. 13 (103^a), Midr. Teh. zu Ps. 2, 7, Jalk. Machiri zu Ps. 2, 7. Aus dem Ausspruche von Jehoschua ben Levi (b. Sanh. 98^a)¹ stammt der gleichlautende Satz in Bereschit Rabba des Mosche had-Darschan zu 1. M. 49, 11, s. *Raym. Martini*, Pugio Fidei, fol. 656, *Epstein*, Bereschit-Rabbati (Handschrift d. Prager jüd. Gemeinde), S. 21. „Auf der Wolke“ redet der Messias Targ. Jer. II 2. M. 12, 42. Späte Schriften, welche Dan. 7, 13 deuten, sind Nisteroth R. Schim'on b. Jochaj (*Jellinek*, Bet ha-Midrash III, S. 80) und Agadath Bereschith (ebenda IV, S. 22. 35), *Kirchheim*, Commentar zur Chronik a. d. 10. Jahrh., S. 16, Sa'adja zu Dan. 7, 13 nach Raym. Martini, Pugio Fidei, fol. 125. Das älteste Zeugnis für jüdisches messianisches Verständnis von Dan. 7, 13 neben Henoch und 4. Esra bleibt immer Justin, Dialogus cum Tryphone 32, wo er den Juden nach einem Hinweis auf Daniel 7 sagen läßt: „Diese und andere Schriftworte zwingen uns, als einen Herrlichen und Großen zu erwarten den, der von dem Alten der Tage als der Menschensohn das ewige Königtum empfängt“. Neben Justin ist auch zu nennen die *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani*, Ausg. *Harnack* (Texte u. Untersuchungen I 3), S. 37 f., wonach die nach Dan. 7 geschilderte „Herrlichkeit des Kommens des zweiten Königreichs“ bei dem Juden keinen Widerspruch findet, ohne daß wohl vorausgesetzt wird, daß dies nur deshalb geschehe, weil ein persönlicher Messias vom Christen hier nicht erwähnt ist. Daß Daniel 7, 13 im rabbinischen Midrasch keine größere Rolle spielt, wird weniger mit der Tatsache zusammenhängen, daß das Danielbuch nicht zu den „Propheten“ gehört, also nicht Gegenstand gottesdienstlicher Lektion werden konnte, als mit der Besorgnis, die christliche Verwendung des Wortes dadurch zu stützen, und dem Wunsche, von christlicher Lehre möglichst weit abzurücken.

S. 204, Z. 2 v. u.: Wegen der Bedeutsamkeit der Sache seien hier einige Beispiele für bescheidene Vermeidung des „Ich“ gegeben. *karmēh dehākhū gabrā* „der Weingarten jenes Mannes“ = mein Weingarten, j. Maas. sch. 55^c, *kabdēh dehākhū gabrā* „meine Leber“ Ekh. R. 2, 11 (47^b), *lā mistejā lehākhū gabrā 'āketēh* „nicht groß genug ist mir meine Not“, Ber. R. 14 (31^a), *hākhū gabrā nāhēt bišēhūr appīn* „ich gehe hinab mit Schanden“ Ekh. R. 5, 5 (61^b), *waj lēh lehākhū gabrā* „wehe mir!“ Pesikt. 72^a, *kemā bīš gaddā dehākhū gabrā* „wie schlimm ist mein Geschick!“ Est. R. 10 zu 6, 11 (27^a),

¹ *Moore, Judaism II*, S. 335, zitiert auch j. Taan. 63^d, wo aber der Hinweis auf Dan. 7, 13 fehlt.

jēzēl hāhū gabrā „ich will gehen“, Ekh. R. 1, 4 (20^b). Eine Frau sagt: *ba'alāh dehāhī ittētā* „der Gatte jener Frau“ = mein Gatte, j. Taan. 64^b. Im Späthebräischen wäre *ōtō hā-'īs* „jener Mann“ das Entsprechende. Ich kann es indes nur als Ersatz für „du“ nachweisen, wofür *hāhū gabrā* auch dient (z. B. j. Maas. sch. 15^c: *hamrēh dehāhū gabrā* „dein Wein“). Ber. R. 36 (73^b) wird zu Ham gesagt: *jihje ōtō hā-'īs kā'ūr ūmephuhām* „Du sollst häßlich und geschwärzt sein“.

S. 205, Z. 15: Daß *bar enāš* vorkommen konnte, wo wir „Mensch“ sagen würden, ist nach dem oben Gesagten nicht zu leugnen, und bei der Verwandtschaft des Gebrauchs von *gabrā* und *bar enāšā* ist der Weg nicht weit von einer Selbstbezeichnung mit *hāhū gabrā* zu *hāhū bar nāšā*. Aber das hinweisende *hāhū* „jener“, nicht „dieser“, wie ich S. 204 f. irrig übersetzte, darf nicht fehlen.

S. 205, Z. 3 v. u.: Man würde erwarten, daß Jesus das „ich“ besonders dann vermied, wenn er Großes von sich auszusagen hatte, weil es ihm fern lag, persönliche Ehre zu suchen, und er die Ehrsucht Anderer als etwas Gottwidriges empfand (Mt. 23, 6 f., Mk. 12, 38 f., Lk. 11, 43; 14, 7 ff.; 20, 46), aber auch, weil die Anerkennung der von Gott ihm gegebenen Stellung nicht auf bloßer Annahme seiner Bezeugung beruhen, sondern tiefer begründet sein sollte. Ein bloßes angelerntes „Herr“ sagen, wäre wertlos (Mt. 7, 21 f.; 21, 29; 25, 11, Lk. 13, 25). S. auch *Fiebig*, *Protest. Monatshefte* 1902, S. 434.

S. 210, Z. 6 v. u.: Es ist oben S. 387 die Möglichkeit zugegeben worden, daß *bar enāš* auch in der Volkssprache der Zeit Jesu als bloßes Äquivalent zu *enāš* vorkam. Dann war die Notwendigkeit, in den heiligen Schriften eine Erklärung für Jesu Selbstbezeichnung zu suchen, nicht vorhanden, das Rätsel ihres Sinnes noch weniger durchsichtig, und darum die Möglichkeit zu Mißverständnissen nicht ausgeschlossen, weil stets die Frage entstand, ob der Ausdruck im gemeinmenschlichen Sinne gemeint sein könne. Anders stand es nur, wenn man mit *Fiebig*, *Der Menschensohn*, S. 93 f., *Prot. Monatshefte* 1902, S. 434, davon überzeugt ist, daß *bar enāš* als Messiasitel damals allgemein bekannt war, wofür hinreichende Beweise nicht gegeben werden können. *Staerk*, *Prot. Monatshefte* 1902, S. 300 f., *Wellhausen*, *Einleitung*², S. 123 ff., *Eduard Meyer*, *Ursprung und Anfänge des Christentums I* (1921), S. 129 f., und andere hatten deshalb es für das Richtige gehalten, die Bezeichnung als ein Produkt des antijüdischen Zeugnisses der ersten Kirche zu betrachten, welche der Redeweise Jesu fremd gewesen sei. *Nathaniel Schmidt*, *Journal of Bibl. Literature* 1926,

S. 348, vgl. 333a, kommt nach einer Überschau über alle Arbeit der letzten Jahrzehnte, welche dem „Menschensohn“ gegolten hat, zu der Überzeugung, daß erst der Glaube der ersten Kirche Jesus die Stellung gegeben hat, welche diese Bezeichnung jetzt in den Evangelien voraussetzt, und daß nur der gemeinmenschliche Sinn der Bezeichnung historisch sein könne. Es sei Jesus nicht zuzumuten, daß er „der Leidenschaft für politische oder geistliche Herrschaft“ zum Opfer gefallen sei und durch eine Erinnerung an Dan. 7 bei seinen Jüngern gerade die Züge des jüdischen messianischen Ideals, Sieg und Herrschaft über die Heiden, welche ihm fern lagen, in Erinnerung gebracht hätte. Sehr ähnlich urteilt *Case*, *Journal of Biblical Literature* 1927, S. 19, unter Verweisung auf sein Buch *Jesus, a new biography* (1927): „Es ist ganz unwahrscheinlich, daß Jesus sich jemals den Menschensohn nannte.“ „Seine Lebenskraft war der Aufgabe geweiht, seine Hörer für die Teilnahme am Reich vorzubereiten, um messianische Selbstdeutung hatte er sich nicht bekümmert“.

Die entscheidende Frage ist, wie es mit dem Bekenntnisse Jesu vor dem Hohenpriester Mt. 26, 64, Mk. 14, 62, Lk. 22, 69 f., der Aufschrift seines Kreuzes Mt. 27, 37, Mk. 15, 26, Lk. 23, 38, Joh. 19, 19, und mit seiner Rede über das Ende Mt. 24, Mk. 13, Lk. 21, 5 ff. steht, in welcher der Zusammenhang des „Menschensohnes“ mit Dan. 7, 13 unverkennbar ist.¹ *N. Schmidt*, a. a. O., S. 335, betont, es sei unbekannt, was Jesus wirklich vor seinen Richtern gesagt habe, die christlichen Zeugnisse seien nicht einhellig, und keiner seiner Jünger war gegenwärtig. Aber die Tatsache der Hinrichtung Jesu durch römische Gewalt auf Grund einer Anklage der jüdischen Obrigkeit ist unanfechtbar. Da Jesus nicht tatsächlich die Anzettlung eines jüdischen Aufstandes gegen die Römer nachzuweisen war, mußten Ansprüche anderer Art bei ihm vorhanden gewesen sein, welche unter diesen Gesichtspunkt gebracht werden konnten. Dazu paßt sein Bekenntnis und seine Rede vom Ende, weil sie in der Tat für ihn eine einzigartige Stellung bei Gott in Anspruch nahmen, welche die Auflösung aller irdischen Macht bei Juden und Nichtjuden in Aussicht stellte. Daß dies als „Lästerei“ empfunden wurde, weil man nicht glauben wollte, daß Gott hinter Jesus stehe, ist sehr verständlich, zumal die gangbare Vorstellung von dem Könige Israels in der Heilszeit eine andere war und die Vertreter des Gesetzes und der Rechtstradition nicht verkennen konnten, daß Jesu Wort eine Autorität beanspruchte,

¹ Vgl. *Klausner*, *Jeschü han-Nöseri*, S. 372.

welche über dem Gesetzesbuchstaben steht, und daß er auf Grund dieser Autorität neue Wege einschlug, welche zur Richtung der Rechtstradition im geraden Gegensatz standen. Für diejenigen, denen der Gott des Gesetzes eine unveränderliche Größe war, mußten solche Ansprüche als gotteslästerlich erscheinen. Und wenn es galt, für den unerträglichen Gegner einen juristisch haltbaren Hinrichtungsgrund zu finden, war Gotteslästerung der einzige Paragraph im Gesetze Moses (3. M. 24, 16), der sich anwenden ließ, wenn man nicht mit dem Formalismus der Tradition todeswürdiges Verbrechen als nur dann begangen betrachtete, wenn Gottes Name bei der Lästerung genannt wurde¹. Die Möglichkeit, das Gesetz vom falschen Propheten² anzuwenden, war kaum vorhanden, weil Jesus sich nie Prophet nannte. Außerdem konnte allenfalls römische Hinrichtung durch Kreuzigung als besonders gesetzmäßig gelten, wenn Jesus als Lasterer verurteilt wurde. Denn nach dem auf 5. M. 21, 23 gestützten Rechte der Tradition³ hatte bei dem Lasterer auf die Steinigung die Henkung zu folgen. Im Übrigen darf der Prozeß Jesu überhaupt nicht nach dem rabbinischen Rechte beurteilt werden, wie es bei *Wise, The Martyrdom of Jesus of Nazareth* (1888), von jüdischer Seite und bei *Lémann, Valeur de l'Assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ* (1881) vom christlichen Standpunkte geschieht. Die sadduzäische Richtung hatte im Synhedrion damals sicher die Mehrheit, wenn es sich überhaupt um eine regelrechte Sitzung und nicht nur um eine vom Hohenpriester veranlaßte außerordentliche Beratung handelte, die für die Überweisung an den Landpfleger die nötige Vorbedingung schuf.

Wenn auf diese Weise Jesu Beziehung zu Dan. 7, 13, wie er sie in seiner apokalyptischen Rede ausspricht, gesichert erscheint, wird gesagt werden müssen, warum er gerade da Anschluß fand und die messianische Weissagung von Jesaja I und Micha im Hintergrunde ließ. Es ist dem Danielworte eigentümlich, daß es die Welt umspannt und nicht die Herrschaft Israels, sondern Gottes als ihr Endziel betrachtet (vgl. oben S. 389f.). Der „Menschensohn“ ist der Mittler der Gottesherrschaft. Erscheinen Dan. 7, 18. 22. 27 die „Heiligen des Höchsten“ bzw. „das Volk der Heiligen des Höchsten“ als die von Gott gewollten Inhaber dieser Herrschaft, so ließ

¹ Sanh. VII 5, Schebu. IV, 3, Siphra 104^d, vgl. oben S. 258 und meinen Nachtrag dazu.

² 5. M. 18, 20, Sanh. XI 1. 5, Tos. Sanh. XIV 13, Siphre, Deut. 178 (108^a), Midr. Tannaim zu 5. M. 18, 20 (S. 112).

³ Sanh. VI 4, Siphre, Deut. 221 (114^b), Midr. Tann. zu 5. M. 21, 23 (S. 132).

es sich so denken, daß der mit den Wolken kommende „Menschensohn“ derjenige ist, der sie in den Besitz dieser Herrschaft bringt. Er ist nicht König, sondern menschengleich, selbstverständlich ein Mensch Gottes und als solcher für seine Aufgabe geeignet. Es konnte darin eine Andeutung gefunden werden, daß es sich um eine Person handelt, die in der Tat vorher als „Mensch“ und nicht als Herrscher auf der Erde unter den Menschen wandelte mit der Aufgabe, dafür zu sorgen, daß es Heilige des Höchsten gebe, denen dereinst die Herrschaft übermittleit werden kann, wenn dieser Menschengleiche wiederum erscheint, um sein Werk in göttlicher Machtfülle zu Ende zu führen, nachdem er vorher nur durch menschliches Wort und Beispiel sich betätigt hatte. So ließ sich der Menschensohn von Dan. 7 mit dem Knecht des Herrn in Jes. 42. 49. 53 vereinen, und eine Größe entstand, welche dem, was Jesus war und sein wollte, entspricht. Es wäre aber freilich verkehrt, wenn man sich ihn als den bloßen Ausführer von Gedanken dächte, welche Bibelstellen in ihm weckten, am allerwenigsten so, daß historische Exegese ihn dabei leitete. Was er durch Gott und in Gott war, hat im Schriftwort Anschluß gesucht und gefunden und dadurch die Verbindung hergestellt zu dem, was derselbe Gott vor ihm in Wort und Schrift in seinem Volke den Menschen gegeben hatte. Edwin A. Abbott, der in *‘The Son of Man’ or Contributions to the study of the thoughts of Jesus* (1910) zu zeigen sucht, in welchem Zusammenhang Jesu Selbstbezeichnung in den Synoptikern erscheint und wie dies Selbstzeugnis zu dem anders geformten Bilde des Johannes-evangeliums stimmt, formuliert ihren Sinn (S. 118) in den folgenden Worten: „Jesus, obwohl er sich der Menschheit Gottes im Himmel, von wo aus er sich als Gottes Sohn begrüßt hörte, verwandt fühlte, zog es vor, bei dem Gedanken zu verweilen, daß er der Göttlichkeit des Menschen auf Erden verwandt sei“. Jesu Zweck war bei seiner Selbstbenennung (S. XX), „die Menschen auf seine menschliche Natur hinzuweisen, damit sie begreifen lernten, wie göttlich menschliche Natur sein kann, und durch die Erkenntnis der Göttlichkeit des Menschen sich zur Erkenntnis der Menschheit Gottes führen ließen“. Damit sind eigenartige Dogmen vom Wesen des wahrhaft Göttlichen und Menschlichen in das Denken Jesu hineingetragen. Näher dürfte es seiner geschichtlichen Erscheinung stehen, wenn man sagt, daß er als „der Menschensohn“ eine Größe sein will, die in sich selbst nur ein Mensch ist, aber alles was sie hat und für die Welt bedeutet, ausschließlich Gott verdankt. Die griechische Übersetzung des originalen *bar enāšā* durch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* stellt diese Bezeichnung der anderen *ὁ υἱὸς τοῦ*

θεοῦ gegenüber, wird aber ursprünglich nichts Anderes betonen wollen, als daß Jesus wahrer Mensch ist, obwohl der Schein erweckt wird, als müsse an einen bestimmten Vater, der nur Adam sein könnte, gedacht werden.

S. 218, Z. 5: Vgl. oben zu S. 201.

S. 225, Z. 6 v. u.: *A. Meyer*, D. Littztg. 1900, Sp. 1175, tadelt, daß hier allen Synoptikern Unrecht gegeben werde, weil es zu meiner Theorie nicht passe. Aber es handelt sich um keine Theorie, sondern um die bei den Juden nachweisbare Redeweise.

S. 237, Anm. 2: Messianische Auslegung von Ps. 72 ist bezeugt Midr. Teh. zu Ps. 72, 1. 8. 17; 93, 2, Ber. R. 1 (1^b), Ekha R. 1, 51 (37^b), b. Sanh. 98^b (der Messiasname Jinnon), Targ. Ps. 72. Zu Ps. 110 s. auch *Billerbeck*, Kommentar IV, S. 452 ff. Vgl. zu S. 201.

S. 245, Z. 12: Über den Messias als Gesetzgeber s. Jesus-Jeschua, Ergänzungen, S. 5 ff., *Billerbeck*, Kommentar IV, S. 1 ff.

S. 246, Z. 9 ff.: Daß immer das Geschätztere (*ḥabīb*) zuerst geschaffen wurde, betont Siphre, Deut. 34 (76^a f.) und nennt dafür Gesetz, Tempel und Land Israels. Ber. R. 1 (1^b) werden sechs Dinge aufgezählt als der Schöpfung der Welt vorgängig, von ihnen seien das Gesetz und der Herrlichkeitsthron Gottes wirklich vorher geschaffen, die Erzväter, Israel, der Tempel und der Messiasname nur zu schaffen geplant, was also keine wirkliche Präexistenz bedeutet. Daß für den Messias sein Name genannt wurde, hängt mit Ps. 72, 17 zusammen. Tanna deBe Elijjahu R. 31 nennt Hölle und Paradies für Erzväter und Israel und ist dabei abhängig von einer anderen Tradition, welche sieben Dinge nennt, ohne geschaffene und geplante zu unterscheiden, b. Pes. 54^a, Ned. 39^b, Midr. Teh. 72, 17, Midr. Mischle 8, 9, Midr. Tanch. zu 4. M. 7, 1 (Ausg. Buber 17^b), Pirke R. Eliezer 3. Die Beweise werden durch Schriftstellen geführt, aber man wird nicht zweifeln können, daß die angenommene sachliche Bedeutung der genannten Größen eigentlich das Maßgebende war.

S. 247, Z. 8 v. u.: Der Christus von 4 Esr. 12, 32 ist nach dem syr. Text vom Samen Davids, also irdischer Herkunft, nach 12, 14 wohl von der Erde entrückt. Dann handelt es sich also nur um die Verborgenheit, aus welcher der Messias hervortritt. Sie ist selbstverständlich, weil der Messias als Heilskönig und Erlöser doch immer eine fertige Größe ist, die auf den Schauplatz tritt, wenn die Erlösung geschieht. Im Norden weilt der Messias vor seinem Hervortreten nach Vajj. R. 9 (23^a) Bem. R. 13 (97^a), Schir R. 4, 16 (55^b), in Rom nach b. Sanh. 98^a, Pirke R. Eliezer 30, Targ. Jer. II 2. M. 12, 42, Eleazar ben Kalir in Az milliphe, vgl.

„Der leidende u. d. sterbende Messias“, S. 39 f. 73, an unbekanntem Orte nach j. Ber. 12^a, Ekha R. 1, 51 (37^b), im Paradies nach Derekh Erez zota 1, Seder Gan Eden (Jellinek, Bet ha-Midrash III, S. 132 ff.), Maase R. Jehoschua ben Levi (ebenda II 47), vgl. *Castelli, Il Messia*, S. 212. Wenn im Targum zu Mich. 4, 8 der Messias wegen der Sünden der Gemeinde Zions verborgen ist, beruht das, wie schon David Kimchi bemerkt hat, auf einer Deutung des Wortes ‘Ophel, bei dem der Targumist 2. Kön. 5, 24 an einen „verborgenen Ort“ (*atar kesī*) denkt. Es mag einen Midrasch gegeben haben, der das durch Israels fehlende Buße verschuldete Ausbleiben der Erlösung (j. Taan. 63^d, b. Sanh. 97^b, Midr. Deb. 2 [11^b]) an diesen Ausdruck anknüpfte, so daß es der von *Humbert, Le Messie dans le Targum des Prophètes*, S. 37, vorgeschlagenen Textänderung nicht bedarf.

S. 249, Z. 16: Die Vermutung liegt freilich nahe, daß Lk. 2, 11 ebenso wie Salomops. 17, 32 *χριστός κυρίον* im Hintergrunde liegt.

S. 253, Z. 13 v. u.: j. Keth. 35^a hat die Lesart *attūn amartūn*, „Ihr habt es gesagt“, was dem *σὺ εἶπας* noch mehr entspricht.

S. 254, Z. 18: Nach *Chwolson*, Beiträge zur Entwicklungsgesch. des Judentums (1910), S. 56 ff., wäre das: „Du hast es gesagt“, hier indignierte Verneinung. Schim’on bewährte sich als „sittsam“, indem er selbst bei einer Kränkung nur in dieser Form sie ablehnte. Aber freilich ist ebenso möglich, daß er sie sich bescheiden gefallen ließ, da sein Vergehen ja von ihm selbst zugegeben war. Vgl. auch *Billerbeck* zu Mt. 26, 25.

S. 255, Z. 13: Das „Sitzen zur Rechten Gottes“ hat seine Parallele 1. Makk. 10, 63, wo König Alexander Jonathan neben sich sitzen läßt, um zu zeigen, daß er ihn anerkennt und niemand ihn antasten darf. Wie bildlich die jüdische Tradition den Ausdruck auffaßte, zeigt u. a. die Deutung auf David in Midr. Teh. zu Ps. 110, 1, welche das Targum in die Worte faßt: „Sitze (l. *tēb*) und warte auf Saul vom Stamme Benjamin, bis er stirbt —, und dann lege ich deine Feinde unterworfen zu deinen Füßen“. Vgl. *Billerbeck*, Kommentar I, S. 978 f. IV, S. 456. Auch Jesu Wort muß nicht so realistisch gemeint sein wie Offb. 22, 3 der „Stuhl Gottes und des Lammes“, oder wie die einst von Akiba gelehrte Barajetha, welche die Stühle von Dan. 7, 9 für Gott und David bestimmte (b. Chag. 14^a, b. Sanh. 38^b) und wie die Pirke Maschiaḥ (*Jellinek*, Bet ha-Midrash III, S. 75), wonach in dem Lehrhause Gottes dereinst Gott auf dem Richterstuhl sitzt, David aber ihm gegenüber.

S. 255, Anm. 1: Eine an den Hohenpriester gerichtete Beschwörung, welche die gesetzesgemäße Ausführung der Zeremonien

des Versöhntages sichern sollte, lautete (Jom. I 5): „Wir beschwören dich (*mašbī'in anū 'ālékha*) bei dem, der seinen Namen in diesem Hause wohnen ließ, daß du nichts änderst von allem, was wir dir gesagt haben“. Die hier nicht mitgeteilte Antwort sollte nach Schebu. IV 3 *āmēn* lauten.

S. 258, Z. 9: Vgl. oben S. 393f. Irrig habe ich Jesus-Jeschua, S. 167 f., eine Verurteilung Jesu nach rabbinischem Rechte auf Grund von j. Sanh. 23^c für möglich erklärt. Dort heißt es: „Wie der Lästere ge henkt wird, weil er seine Hand gegen die Hauptsache (Gott) erhoben hat, so schließe ich, daß auch alle anderen, die ihre Hand gegen die Hauptsache erheben, gehenkt werden“. Die Meinung ist nicht, daß die Henkung verhängt werden kann, wenn irgendwie in allgemeinerer Weise Verletzung der „Hauptsache“ stattfand, sondern, daß sie bei anderen todeswürdigen Vergehen nur dann zur Todesstrafe hinzugefügt wird, wenn sie diesen Charakter tragen. Vgl. Anm. 2. Eine Verhandlung über den Fall, daß jemand sich selbst zum Gott macht, wird b. Sanh. 61^a f. mitgeteilt. Es wird da die Frage erörtert, in welchem Fall das Verbrechen der „Verlockung“ zum Fremddienst (5. M. 13, 7) dabei Tatsache geworden ist.

S. 267, Z. 12: Auch auf heidnischem Gebiet ist *mārē 'ālemā* von Gott inschriftlich bezeugt, s. *Lidzbarski*, Ephemeris II, S. 298 (Palmyra), III, S. 84 (Heğra). *ribbōn 'ālemā* hat Targ. Onk. 2. M. 34, 22. Samaritanisch kommt *marēh dekhhol 'ālemā*, *mārēh de 'ālemā* bei Marka vor (Bibl. Sam. III 5^a. 11^a). Hebräisch findet sich j. Ber. 9^b: *adōnī hā-rōphē rephā et benī*, „Mein Herr Arzt, heile meinen Sohn!“ Als König wird von David geredet „*māran dāvid*“, unser Herr David“ j. Sanh. 23^c. Vom Messias heißt es in der vierten Beracha des Tischgebets nach Siddur Jemen MS I: *hā-rahamān jezakkēnu wihajjēnu lebī'at adōnēnu ham-mélekh ham-māšīaḥ*, „Der Barmherzige verleihe uns das Verdienst und lasse uns erleben das Kommen unsers Herrn des Königs Messias!“

S. 268, Z. 4: Als Anrede an Elia erscheint *rabbī ūmārī* b. Ber. 3^a (nach Druck Soncino und Venedig, spätere Ausgaben *rabbī ūmōrī*).

S. 268, Z. 7: Der Hohepriester wird tatsächlich mit *adōnī kōhēn gādōl*, der König mit *adōnī ham-mélekh* angeredet, Vajj. R. 3 (9^a).

S. 269, Z. 11: In dem doppelten *κύριε κύριε* Mt. 7, 21 f.; 25, 11; Lk. 6, 46, *ἐπιστάτα ἐπιστάτα* Lk. 8, 24, vgl. S. 186, 383, auch Schir R. 2, 14 (33^a): *abbā abbā haššilēni* „Vater, Vater, rette mich!“ sowie die Erklärung des doppelten Mose, Abraham, Jakob, Samuel in der Bibel als Ausdrucksweise der Liebe und der An-

spornung (*lešōn hibbā ūlešōn zērūz*), Siphra 3^d, Schem. R. 2 (12^a), Bem. R. 14 (125^a).

S. 270, Z. 1 v. u.: Genauer würde gesagt, daß *mārī*, *māran*, wenn dem Lehrer Jesus gegenüber gebraucht, ihn unterwürfig als „Herrn“ bezeichnen, dem gegenüber man sich als Knecht fühlt, wie Mt. 10, 24 f. die Stellung des Knechts zum Herrn neben die Stellung des Schülers zum Lehrer als gleichbedeutend gestellt wird.

S. 272, Z. 14: Lies: der heidnischen „Herrschaft“.

S. 274, Z. 22: Hebräisch wird mit *mōše rabbēnu* von Mose geredet, Schir R. 1, 2 (7^b), während die Mischna Mose kein derartiges Prädikat gibt. Aber *rabbēnu* ist Anrede einer Mehrheit von Schülern an ihren Lehrer, Ber. II 5—7, doch kommt auch *rabbī* vor als von mehreren gesagt; j. Ber. 9^a, b. Taan. 20^b, während es gewöhnlich im Munde einer Person erscheint, z. B. Pes. VI 2, R. h. S. II 9. Als unberechtigte Vertraulichkeit wird der Gruß *šelāmekhōn rabbaijā* „Euer Heil, ihr Lehrer!“ seitens eines Unbekannten empfunden, j. Ber. 9^a. Im Kommentar von *Luncz* wird *rabbaijā* mit „Knaben“ übersetzt; aber die Lehrer wollen nicht von einem Unbekannten als solche angeredet sein, um nicht verantwortlich zu werden. „Auch der Schein einer Genossenschaft ist nicht vorhanden“ (die Hinzufügung *lerā’ā* „zum Übel“ fehlt in den Handschriften).

S. 275, Z. 8 v. u.: Eine gewöhnliche Bezeichnung der Rechtsgelehrten ist *hakhāmim*, aram. *hakkīmai* „Weise“ Sot. IX 15, das in den Evangelien nur Mt. 23, 34 als σοφοί vorkommt. „Du bist ein Weiser von Israel“ (*hākhām šel-lejisrā’ēl*), Ekh. R. 1, 1 (24^b) entspricht der Anrede an Nikodemus Joh. 3, 10: „Du bist der Lehrer Israels“.

S. 276, Z. 4 v. u.: Das Christlich-Palästinische und die Peschita haben für διδάσκαλε z. B. Mk. 9, 17 *mallephānā*, so auch Mt. 8, 19 chr.-pal., während Pesch. hier *rabbī* hat. Für ἐπιστάτα kommt *rabbī* in beiden Quellen vor Lk. 9, 33, *rabban* Lk. 17, 13, ein besonderer Ausdruck war also dafür nicht zu finden. Auf jüdischem Gebiet findet sich *mallēph* für „Lehrer“ im Prophetentargum, z. B. Ez. 3, 17 (hebr. *šōphe*), außerordentlicherweise Ber. R. 68 (145^a), wo Ausg. Konstantinopel 1512 mit Recht den Plural liest, *mallephānaj* „meine Lehrer“ werden da mit Anspielung an Ps. 121, 1 die Eltern genannt¹. Das von *Levy* im Wörterbuch j. Kil. 32^b, Keth. 35^a mit „Lehrer“ übersetzte *mallāphā* ist Infinitiv (so mit Recht *Jastrow*),

¹ Vgl. *Bacher*, Ag. d. pal. Am. I, S. 511f.

zeigt also nur, daß *allēph* das übliche Wort für „lehren“ war. Auch Onkelos verwendet es für hebr. *limmad* z. B. 5. M. 4, 1. 5. Aber *me'allēph*, *mallēph* war nicht die übliche Bezeichnung des Lehrers und wird nirgends als Anrede gebraucht. Auch im Späthebräischen ist zwar *talmīd* der „Schüler“, aber *melammēd* jedenfalls nicht Bezeichnung des Rechtslehrers. Für „Kinderlehrer“ hat man b. Bab. 6. 21^a, Sanh. 17^b *melammēd tīnōkōt*; aber *sāpherā* „Schreiber“ ist der übliche aramäische Ausdruck Sot. IX 15, j. Meg. 75^b, Chag. 77^b, vgl. Kidd. IV 13, s. auch Jesus-Jeschua, S. 31 ff., während dies einst allgemeine Bezeichnung des Schriftgelehrten war (Esr. 7, 6, Sir. 38, 24), weshalb *γραμματεὺς* chr.-pal. und syr. richtig mit *sāpherā* wiedergegeben wird (s. z. B. Mt. 5, 20). Die Mischna denkt bei den „Worten der *sōpherīm*“ im Unterschied von den Worten der *tōrā* (Sanh. XI 3, Jad. III 2) an die von jeher feststehenden Satzungen des Traditionsrechts. Darum ist *mehōkēk* 1. M. 49, 10, 4. M. 21, 18 für Targum Onkelos *sāpherā*, und Mose ist 5. M. 33, 21 *sāpherā rabbā dejisrā'el* „der große Schriftgelehrte Israels“ als erster Urheber der mündlichen Rechtstradition. Jesus stand dieser Tradition kritisch gegenüber, obwohl er von „Schriftgelehrten und Weisen“ weiß, die es im rechten Sinne sind (Mt. 13, 52; 23, 34). Da nach Sanh. XI 3 die Auflehnung gegen die Worte der Schriftgelehrten eine schlimmere Sünde ist als Auflehnung gegen das Gesetz, so hätte man daraus die Notwendigkeit einer Hinrichtung während des Festes vor dem ganzen Volke konstruieren können, weil Sanh. XI 4 mit Berufung auf 5. M. 17, 13 vorgeschrieben wird, den sich gegen das Gesetz Auflehnenden in Jerusalem zu richten, bis zum Feste aufzubewahren und während des Festes hinzurichten. S. auch Midr. Tann. zu 5. M. 17, 13.

Zu Jesus-Jeschua.

S. 138 f. ist eine ungenaue Übersicht über die vier Becher des Passahabends gegeben. Nach Pes. X, Tos. Pes. X, Seder Rab 'Amram I 376 ff. sollte sie lauten: Es war üblich, an den ersten der vier Becher, den „Weihebecher“ (*kōs kiddūš*), Weinsegen und Festweihesege zu knüpfen. Der zweite, der „Haggadabecher“ (*kōs haggādā*), schloß die Erörterung des Sinnes der Feier, welche zwischen Vorkost und Mahl eingeschaltet wurde. Mit dem dritten, dem „Speisesegenbecher“ (*kōs birkat ham-māzōn*), der zum Speisesegen gehörte, endete das Mahl, bei welchem Brotsegen, Brotweihe, Bitterkrautweihe und Passahlammweihe nicht fehlen konnten. Der

letzte Becher (*kōs šelle-hallēl*) gehört zu dem Liedsegen, mit welchem der Lobgesang des Hallel endete.

S. 141: Will man die Berichte vom Passahmahle Jesu in die rabbinische Mahlordnung einordnen, so wäre bei Matthäus und Markus für das Brot an den Beginn des eigentlichen Mahles, für den Wein an den Becher des Speisesegens zu denken, zumal Paulus ausdrücklich davon redet, daß Jesus den Becher nach dem Mahle nahm. Bei Lukas müßte man an den ersten der vier Becher, den Weihebecher, denken. Es darf dabei nicht vergessen werden, daß kein Hindernis bestand, beim Mahle selbst den Becher mehrfach zu leeren, so daß sehr wohl der erste der eingeschalteten Becher von Jesus hätte benutzt werden können. Aber es ist sehr denkbar, daß die Synoptiker einen viel einfacheren Hergang voraussetzen, und daß bei Matthäus und Markus Brot und Wein das Mahl beginnen und bei Lukas die Reihenfolge umgekehrt wird, während Paulus wohl eine der Tradition entsprechende Form des Mahles voraussetzt und den Becher deshalb als Segensbecher am Schlusse denkt, so daß er einen Abschiedscharakter erhält. Nicht unwahrscheinlich ist, daß bei dem Mahle Jesu der Wein nur sparsam zur Verfügung stand und daß er eben nur erschien, damit dem Mahle der Charakter der freudigen Feier nicht ganz fehle. Dann kamen vier Becher für jeden Teilnehmer am Mahle gar nicht in Frage und das Herumreichen des Weines war selbstverständlich. Sieht man vom Ritus ab, ist auch ein Abschiedstrunk möglich, bei dem der Becher kreist, s. *Rihbani*, Morgenl. Sitten im Leben Jesu, S. 100.

S. 207, Z. 4 f. lies „Feigenbaum“ für „Ölbaum“, vgl. Aram. Dialektproben², S. 38.

Verzeichnis der griechischen Wörter.

A

ἄββᾱ 157. 296. 303
 ἀγαθός 277
 ἀγαπητός 226ff.
 ἄγγελος 150. 161. 171f.
 ἀγιάζειν 304ff.
 ἅγιος 121. 165f.
 Ἀδάμ (ὁ ἔσχατος) 203
 ἀδικία 121
 ἀζύμων, ἡμέρα τῶν 38
 αἰρεῖν 108
 αἰτεῖν 100f.
 αἰὼν 121. 124. 125ff. 133f. 139.
 140. 378; αἰῶνες 126f. 133. 135;
 ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν αἰὼν 120ff.;
 ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς πονηρός 121;
 ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, ὁ μέλλον, ὁ ἐρχό-
 μενος, ὁ ἐνεστώς, ὁ ἅγιος 121
 αἰώνιος 127f. 135
 Ἀκελδαμάχ 6
 ἀληθεία, ἐπ' ἀληθείας 186
 ἀληθῶς 186
 ἀμαρτάνειν 174
 ἀμαρτία 230
 ἀμῆν 185ff. 363ff.
 ἀνάκεισθαι 90f.
 ἀνακλίνεσθαι 90ff.
 ἀνατολή 31. 183
 ἀναφαίνεσθαι 88
 ἀνήρ 51, ἄνδρες 32
 ἀνθρωπος 32. 51. 197. 387, πρῶτος,
 δεύτερος ᾧ. 203. 206f.
 ἀνιστάναι 18
 ἄνωθεν 179
 ἄξιος 97f.
 ἀπέρχεσθαι 17. 127. 129
 ἀποκαθιστάνειν 109
 ἀποκατάστασις 145f.
 ἀποκρίνεσθαι 19. 30
 ἀπολαμβάνειν 127. 129

ἀπώλεια 131
 ἀραβάρχη, ἀραβάχης 2. 366
 ἄρνιον 217
 ἀρπάζειν 115
 ἄρτος 321ff.
 ἄρτον φαγεῖν 90. 92
 ἄρχεσθαι 21f.
 ἀρχή 136
 ἄρχων 142
 ἀσαρκά 2. 5
 αὔριον 332
 ἀφιέναι 17. 141. 334ff.

B

βάλλειν 127
 βαπτίζειν 115
 βαπτιστής 114f.
 Βαρδολομαῖος 40
 Βαρνάβας 32
 βασιλεία 78f. 310ff. 361f., βασ. τῶν
 οὐρανῶν, τοῦ θεοῦ 75ff., τοῦ πατρὸς
 78, αὐτοῦ 78. 109
 βασιλεύς 133. 135. 141ff.
 βατταλογεῖν 285
 Βηζεθα 6
 Βηθεδά 6
 Βηθζαθά 6
 Βηθφαγή 54
 βιάζειν 38. 114
 βιαστής 38. 115
 βοανηργές 33. 39
 βούλεσθαι 233

Γ

Γαββαθᾱ 6. 366
 γάμοι 96. 376
 γέννα 131
 Γεθσημανεί 6
 γενεαὶ τοῦ αἰῶνος 135
 γεσσημανεί 7

γῇ 103. 142, ἐπὶ τῆς γῆς 174. 314ff.
 γησαμανεί 7
 γίνεσθαι 25f. 30. 33. 314
 γινώσκειν 232f., vgl. 64
 Γολγοθᾶ 6
 γραμματεὺς 400

Δ

Δαυεὶδ, υἱὸς Δ. 260ff.
 δέειν 174ff.
 δεῖπνον 96
 δεσπότης 141f. 271. 379
 δεῦτε 129
 δέχεσθαι 101f.
 διὰ 100f.
 διαγγέλλειν 86
 διατίθεσθαι 109
 διδάσκαλος 272ff. 400
 δίδοναι 101
 δόξα 189. 361ff.
 δύναμις 164f. 361ff.

E

Ἑβριωναῖοι 42
 Ἑβραῖοι 5
 ἐγγίξιν 87
 ἐγγὺς εἶναι 87
 ἐγείρεσθαι 18
 ἐθνάρχη 273
 ἐθνικός 283ff.
 ἔθνος 136. 144f.
 εἶναι 28. 141
 εἰπεῖν 253f.
 εἰσερχεσθαι 95f. 127. 129. 131
 εἰσπορεύεσθαι 95
 εἰσφέρειν 344f.
 ἐκβάλλειν 99
 ἐκλεκτός 97, ἐκλελεγμένος 226
 ἐλάχιστος 92ff.
 ἐλεημοσύνη 50. 71
 ἐλεήμων, ἐλεῶν 167
 ἔλεος 37
 ἐλθεῖν 16
 Ἑλληνισταί 5
 ἐλπίς 43
 ἔμπροσθεν 161. 172
 ἐν τῷ c. Inf. 26
 ἐνγράφειν 171
 ἐντός 118f.
 ἐνώπιον 25. 161. 171f. 174
 ἐξέρχεσθαι 99. 141

ἐπαγγελία 85
 ἐπαγγέλλειν 85
 ἐπέρχεσθαι 141
 ἐπιθυμῶν ἐπιθυμίαν 27
 ἐπιούσιος 37. 324ff. 332ff. 383. 399f.
 ἐπιστάτης 276ff. 383. 399
 ἐπουράνιος 207. 359.
 ἐρρέθη 382
 ἔρχεσθαι 16. 88. 141
 ἔσχατος Ἀδάμ 203
 ἐτοιμάζειν 104f.
 ἐτοιμος 105
 εὐαγγελίζεσθαι 84f. 114
 εὐαγγέλιον 78. 84
 εὐδοκεῖν 173. 227
 εὐδοκία 173
 εὐθετος 97f.
 εὐθές, εὐθύς 22f.
 εὐλογητός 163f.
 εὐνουχίζειν 100
 εὐχαριστεῖν 365
 ἐφήμερος 325
 ἔχειν 127

Z

ζαφθανεί 42f.
 Ζεβεδαῖος 40
 ζημιοῦσθαι 137
 ζητεῖν 99f. 101
 ζωή 127. 129ff., ζωὴ αἰώνιος 127ff.

H

ἡλεί 42f.
 ἡμέραι τοῦ αἵωνος 135. 378

Θ

Θαδδαῖος 40
 θάλασσα 38
 θέλημα 173. 314
 θεός 142f. 159ff., θεὸς τοῦ αἵωνος
 133, θ. τοῦ αἵωνος τούτου 142
 θησαυρίζειν 169f.
 θησανυρός 169f.

I

ιδεῖν 88f.
 Ἰσκαριώθ, Ἰσκαριώτης 32f. 41f.
 ἰστάναι 18
 ἰῶτα 4

K

καθηγητής 276. 278f.
 καθαρίζειν 50

καθημερινός 326
καθίζειν 17
καιρός, ὁ νῦν 120ff.
κακία 352
καλεῖν 97
κάμνος 131
Κανααῖος 40
καταβολή 136
καταλείπειν 17
καταξιῶν 97f.
κερδαίνειν 136f.
κηρύσσειν 85f.
κλείειν 98f.
κλείς 98f. 176
κληρονομεῖν 102f. 127. 129. 377
κληρόνομος 94. 103
κλητός 97
κόλασις 131
κόσμος 132ff. 379. 398, ὁ κ. οὗτος
120ff.
κρίνειν 141
κτίσις 136. 144, κ. καινή 146
κυνάριον 155
κύριος 133. 141f. 146ff. (Gott) 222.
249. 266ff. 383. 399 (Christus)

Λ

λαλεῖν 20f. 86
λαμᾶ 42f.
λαμβάνειν 102. 127. 129
Λεββαῖος 40
λέγειν 19ff. 30. 256
λεμά 42f. 71
λόγος 189, λ. τῆς βασιλείας 78. 87,
μετὰ τοὺς λόγους τούτους 30
λοιπός 284f.

Μ

μαζηρεὺς 367
μαθητεύειν 87
Μαθθαῖος 40f.
μακαρίτης 391
Μανδοβαρα 367
μαρانا 269
μέγας 92ff.
μείζων 92ff.
μέριμνα 126
μεριμνᾶν 126
μέρος 104, μέρη 53
μέσος, ἐν μέσῳ 119
Μεσσίας 239
μικρότερος 92ff.

μισθός 36. 169ff.
μυστήρια τῆς βασιλείας 78. 87. 135.
232

Ν

Νασίν 71
ναί 185f.
ναός 150. 161
νόμος 150
νυμφών 95

Ο

ὁδός 130
οἰκουμένη 136. 138
οικτιρῶν 167
ὄνομα, ἐν ὀνόματι, εἰς ὄνομα 250. 304ff
Ὅπλα 6
ὁσμή 130
οὐρανός 142f. 178f., ἐν τῷ οὐρανῷ
168ff. 171f. 174. 316f., εἰς τὸν
οὐρανόν 174. 178, ἐξ οὐρανῶν 179f.
cf. 390
ὀφείλημα 230. 334ff.
Ὅφλας 6

Π

παῖς 151. 227f.
παλιγγενησία 145
παράκλησις 71. 89f.
παρατήρησις 116ff.
παραχρῆμα 22f.
πάσχα 2. 33. 38
πατήρ 158. 278f. 296, ὁ ἐν οὐρανοῖς
(ὁ οὐράνιος) 150ff. 296ff., ὁ π.
μον, ὁμῶν 156ff.
πειρασμός 344f.
περιούσιος 328
πλήν 186. 253
πνεῦμα 166f.
πολυλογία 285
πονηρός 350ff.
πορεύεσθαι 16
προσδέχεσθαι 89
προσωπολήμπτης, προσωπολημνία 24
πρόσωπον 23ff.
πύλη 95
πῦρ 131

Ρ

ῥαββεῖ 269. 272ff.
ῥαββουνεῖ 267. 279f.
ῥηθέν 33. 382
ῥύεσθαι 348ff.

Σ

σάββατα 2
Σαδδουκαῖοι 2
Σάφειν 6
Σεπφεραῖος, Σεφφερᾶς 112
Σίμων 41
σκηνοῦν 189
Σκαριώθ 32. 41f.
σοφός 165. 399
στηρίζειν 24
στόμα, διὰ στόματος 30
Συμεών 41
συντέλεια 126f.

Τ

τάσσειν 97
τέκνον 155
τελείωσις 378
τέλος 126f.
τίς 387
τοιούτος 104
τροφή 36f. 325
τυγχάνειν 98

Υ

ὑμέτερος 104
υἱός 94, υἱ. τοῦ ἀνθρώπου 72. 191ff.
383ff. 387. 396, υἱ. Δαυείδ 260ff.,
υἱ. τοῦ θεοῦ 151. 219ff. 396f., υἱοὶ
τῶν ἀνθρώπων 195f., υἱ. τῆς βασι-
λείας 78. 94f. 155f., υἱ. τοῦ αἰῶνος
τούτου 95, υἱ. τοῦ νυμφῶνος 95.

ὑποκριτής 284

ὑψιστος 162f. 380, ἐν τοῖς ὑψίστοις
180f.

ὕψος, ἐκ ὕψους 182f.

Φ

φαγεῖν 90. 92
Φαρισαῖοι 2
φθάνειν 88
φοβεῖν φόβον 27ff.
φουκα 367
Φρουραὶ Φρουραία 2. 366
φωνή 167f.
φῶς 136. 144

Χ

χααναῖαι 2
χαίρειν χαρὰν μεγάλην 27f.
χαλεπός 352
χαρά 96
Χαφεναθά 6. 366
χεῖρας, εἰς 345
χεῖριος 268f.
Χριστός 222. 237ff., Ἰησοῦς Χρ. 239.
248f., Χρ. κύριος 249. 272. 398

Ψ

ψυχή 37

Ω

ὥς καὶ 315f. 338
ὥσαννά 180f.
ὠφελεῖσθαι 36

Verzeichnis der synoptischen Citate.

Matthäus.

- 1** 1 239. 248, 1ff. 262, 2 31, 16 239. 248, 18 239. 248, 19 386, 20 150, 22 382, 24 150.
- 3** 9 302, 16 166, 17 167. 226ff. 236.
- 4** 1 166, 1ff. 347, 3 226, 6 226, 8 136, 14 382, 17 84f. 87, 18 248, 23 78.
- 5** 3 104, 4 103, 5 183, 7 183. 342, 9 163. 183, 11 212. 214, 12 169. 303, 14 136. 144, 16 310, 17 336, 18 4, 19 93. 387, 20 97. 285. 400, 21ff. 258. 343. 382, 23f. 343, 27 382, 28ff. 354, 30 127. 129, 31 382, 33 382, 34 168f., 37 186. 352, 38 382, 39 352, 43 382, 45 156. 163. 302, 47 285, 48 52. 156. 303.
- 6** 1 156. 169, 1ff. 285, 2 284. 377, 4 158, 4ff. 302, 5 377, 6 158. 302, 7f. 283. 286, 8 158. 302. 331, 9 156. 296. 304, 10 88. 303. 310. 314, 11 321ff., 12 230. 334, 13 344ff. 347, 14 156. 302f., 14f. 302. 339, 16 377, 18 158. 302, 20 169, 24 161, 25 325, 26 156. 302f., 32 136. 156. 285. 302f., 33 78. 99, 34 333. 352.
- 7** 1 183. 339, 2 183, 7f. 99f. 101. 183, 8 102. 183, 11 156. 302, 13 95. 131, 13f. 378, 14 127. 130f., 21 95. 156. 314, 21f. 383. 393. 399, 22f. 213.
- 8** 3 258, 9 387, 11 90. 376, 12 78. 94. 99. 155, 17 382, 19 400, 20 208. 213f., 22 86. 258, 25 269f., 26 258, 28 352, 29 163. 225. 249.
- 9** 2 338, 3 387, 5f. 338, 6 174. 208. 212f. 214f. 258. 387, 8 208. 215. 310, 11 278, 15 95. 216. 376, 27 262, 35 78.
- 10** 2 248, 5 284, 7 85. 87, 10 36. 325, 17ff. 359, 20 158. 166, 22 126, 23 213f., 24 278, 24f. 280. 399, 28 191. 375, 29 158, 32 212. 258, 32f. 156. 161. 172, 37 258, 39 377, 41 250.
- 11** 2 248, 5 84, 9 186, 11 93, 12f. 38. 84. 114ff., 18f. 214, 21 165, 22 253, 23 165, 24 253, 25 142. 157. 309, 25 157. 173, 27 158f. 231ff.
- 12** 5ff. 215, 8 215f., 18 227, 23 262, 27 94, 28 88. 119. 166, 31f. 167. 183, 32 120. 209. 214, 35 354, 40 214, 41 51, 50 156. 314.
- 13** 11 78. 87. 232, 19 78. 352, 22 120. 125, 35 136, 37 214, 38 78. 94. 136. 352, 39f. 126, 41 109. 213f., 42 99. 131. 213, 43 78. 92. 158, 45f. 99, 49 126, 50 99, 52 87. 400.
- 14** 2 164f., 19 365, 33 225.
- 15** 2 92, 13 156, 22 262, 26 155, 31 310, 36 365.
- 16** 13 208. 212, 16 208. 213. 224f. 236. 249, 17 156. 209. 213. 354, 17ff. 252, 19 99. 174ff. 303. 336, 20 209. 249. 251, 21 212, 24ff. 259, 25 84, 26 136f., 27 158. 213, 28 88. 109. 186.
- 17** 4 269. 276, 5 167. 226ff., 9 251, 15 269, 22 345, 24 278, 25 231, 26 259.
- 18** 1 92, 3 95, 7 136, 8f. 95. 127. 131, 10 156. 303, 14 156. 173, 17 284, 18 174ff. 336, 19 156, 23 51, 23f. 337, 33 338, 34 337, 35 156.
- 19** 4 136, 5 387, 6 161, 8 136, 14 104, 16 127. 129, 16f. 277, 17 95. 127. 131, 21 169. 303, 23f. 95, 28 145. 202. 231. 337, 29 53. 84. 100. 120. 127.
- 20** 1 51, 14 338, 21 109. 250, 23 104f. 158, 28 212, 30f. 262, 31 269, 33 269f.
- 21** 3 269f. 387, 9 180ff. 250. 262, 12f. 259, 15 180ff. 262, 19 37, 22 102,

- 25 179, 29 393, 37f. 230f., 38 94,
43 108. 183.
- 22** 2 51. 96. 231, 3f. 97, 4 105, 8f. 97.
105, 10f. 90, 13 99, 14 97, 16 278,
21 113, 24 278, 30 120. 161, 31 146,
37 149, 41ff. 233ff. 251, 43 167, 44 149,
45 258. 262. 270.
- 23** 1ff. 285, 6f. 393, 7 186. 272, 8 276.
278, 9 278, 10 251. 276. 279, 12 183,
13 95. 98, 22 168, 23 54. 26 50. 372,
34 400, 36 186.
- 24** 1ff. 394, 3 126, 6 126, 8ff. 359,
9 136, 13 126, 14 78. 84. 86. 126. 136.
144, 21 136, 22 146, 30 198. 211. 259,
36 158f. 235, 42 269, 45 325, 46 149,
47 186, 48 351, 51 104.
- 25** 10 99, 11 383. 393. 399, 16ff. 53f.,
21 95f., 23 95f., 30 99, 31ff. 252,
34 78. 102. 104f. 129. 136. 158,
46 127. 129. 131.
- 26** 13 78. 84. 86. 144, 16ff. 401, 17 33,
18 269. 278, 21 186, 22 276, 25 253.
276, 26f. 365, 29 78. 88. 90. 158. 376,
39 38f. 157. 316, 41 347. 354, 42 157,
45 345, 49 276, 53 158, 55 326, 61 161.
250f., 63 163. 225. 236, 64 164. 198.
206. 211. 225. 253. 394, 68 250. 256,
70 64, 73 64.
- 27** 11 250. 256, 17 239. 248, 19 326,
22 239. 248, 29 250. 256, 34 54,
37 250. 256. 394, 40 161. 225. 250,
42 250, 43 250, 46 42f. 71, 51 45,
54 225. 249f.
- 28** 8ff. 359, 19 136. 158f. 235, 20 126.

Markus.

- 1** 1 236. 239. 248, 10 166, 11 167.
226ff., 12f. 347, 15 84f. 87, 34 251,
38 84, 39 78, 41 51. 258.
- 2** 5. 7. 9 338, 10 174. 208. 212f. 214f.
258. 387, 19 95, 20 216, 27 209. 215,
20 216, 28 215f.
- 3** 11 225. 249, 14 85, 17 33. 39, 2092,
28 195f. 209, 29 120, 35 314.
- 4** 11 78. 87. 232, 14 78, 19 120, 21 136,
24f. 183, 38 269. 276. 278, 39 258.
- 5** 7 163. 225. 249, 10f. 52, 19 146,
35 278, 41 258.
- 6** 6 78, 14 164, 51f. 225.
- 7** 2 92, 5 92, 27 155, 28 269, 34 258.
- 8** 10 52f., 27 208. 212. 387, 29 208.
213. 224. 249, 30 209. 249. 251,
31 212, 34ff. 259, 35 84. 377, 36 136f.
38 158. 213. 380
- 9** 1 88. 109. 186, 5 269. 276, 7 167.
226ff., 9 251, 17 269. 276. 400, 34 93,
38 276. 278, 41 239. 250, 43 95. 127,
45 95. 127. 131, 47 95. 127. 131.
- 10** 6 136, 9 161, 14 104, 15 95. 101,
17f. 127. 276ff., 20 276, 21 169,
23ff. 95, 29 84. 100, 30 53. 120. 127.
129, 35 276. 278, 37 109. 250, 40 104,
45 212, 47f. 262, 51 267. 269. 279.
- 11** 3 269f. 276, 4 54, 9f. 180ff., 10 250.
262, 15ff. 259, 24 102, 25 155f. 339,
30 178.
- 12** 6f. 230f., 7 94, 14 276. 278, 17 113,
19 276. 278, 25 120. 161, 26 146,
28ff. 285, 30 149, 35ff. 233ff. 251.
354, 36 149. 167. 380, 37 258. 262.
270, 38f. 393, 43 186.
- 13** 1ff. 394, 4 126, 7 126, 10 78. 84. 136,
13 126, 19 136, 20 146, 26 198. 211.
259, 29 87, 32 158f. 235, 36 316.
- 14** 9 78. 84. 86. 136. 144, 12 33, 14 269.
278, 18 186, 22ff. 401, 25 78. 88. 90.
376, 36 157. 316, 38 347. 354, 45 276,
58 161. 252, 61 163. 225. 236, 62 164.
211. 251. 253. 394, 68 64, 70 64.
- 15** 2 250. 256, 9 249f. 256, 12 249f.
256, 18 250. 256, 23 54, 26 250. 256,
394, 29 161, 30 225, 32 250. 256.
34 42f., 39 225. 250, 43 89.
- 16** 15 136. 144.

Lukas.

- 1** 2 31, 6 150, 9 150, 11 150, 27 262,
32 163. 226. 262, 35 163. 226. 236,
38 150, 66 150, 69 262, 76 163, 78 31.
183.
- 2** 4 262, 9 150, 11 239. 249. 272. 398,
14 316, 23f. 150, 25 71. 89f., 26 150.
249, 28ff. 262, 29 380, 38 89f., 49 236.
- 3** 22 166f. 226ff., 38 236.

- 4 1ff. 347, 3226, 5 136, 9 226, 24f. 186,
26 50f., 41 225. 249. 251, 43 84, 44 78.
5 5 276. 278, 13 258, 17 150, 20f. 338,
22 352, 23f. 338, 24 174. 208. 212f.
214f. 258, 34 95, 35 216.
6 5 215, 20 104, 22 212. 214, 23 169.
303, 35 163, 35f. 339, 36 52. 167. 342,
37f. 183, 40 278, 45 354, 46 186. 213.
399.
7 13 270, 14 258, 22 84, 26 186, 28 93,
33f. 214, 34 387, 47ff. 338.
8 10 78. 87. 232, 11 78, 14 120, 16 136,
18 183, 24 258. 269. 276. 278. 383.
399, 28 163. 225. 249, 31f. 52, 39 146,
45 276. 278, 49 278, 54 258.
9 2 85, 11 86, 18 208. 212, 20 208. 213.
224f. 249, 21 209. 249. 251, 22 212,
23ff. 259, 24 84. 377, 25 36. 136f.,
26 158. 213. 380, 27 88. 109. 186,
33 269. 276. 278. 400, 35 167. 226ff.,
38 267, 46 92, 49 276. 278, 54 338,
55f. 389, 58 208, 60 86. 258, 62 97.
10 1 270, 7 36, 9 85. 87, 11 87, 20 171.
303. 378, 21 142. 157. 173. 309,
22 158f. 231ff., 25 127, 27 149, 37 37,
41 186.
11 1 283, 2 88. 157. 284. 296. 304ff.
310ff. 319f., 3 37. 321ff., 4 230.
335f. 344ff., 9f. 99f. 101. 183,
10 102, 13 155, 19 94, 20 88. 119,
30 214, 32 51, 33 136, 39 270. 285,
41 50. 71. 372, 42 54, 43 393, 50 136,
51 186.
12 1 44, 5 186. 191. 375, 6 172, 8f. 161.
172. 212. 259, 10 120. 183. 209,
19 37, 30 136. 144. 331, 31 78. 99,
32 101. 109. 173, 33 169, 36 96. 376,
42 270, 43 149, 44 186, 47 314.
13 15 270, 22 78, 24 95. 127. 328, 25 99.
393, 26 37, 28 90. 99. 376, 29 38. 90.
14 1 92, 7ff. 393, 8 96. 376, 11 183,
14 183, 15 90, 16 96f., 24 97, 26 258,
35 97.
15 7 171, 10 161. 171, 18 174. 178,
21 174. 178.
16 8 95. 120, 13 161, 16 38. 84. 95.
113ff., 17 4, 19 326.
17 1 136, 5f. 270, 13 276. 278. 400,
20f. 88. 116ff., 33 377.
18 6 270, 11 162, 13 162, 14 183, 16 104,
17 95. 101, 18f. 127. 277f., 22 169,
24f. 95, 29 84. 100, 30 120. 127. 129,
38f. 262, 41 269.
19 8 270, 11 88. 313, 17 53f., 29 54,
31 269f., 34 270, 38 181ff. 250, 45f. 259.
20 4 179, 13 f. 230f., 14 94, 21 278,
25 113, 28 276, 34f. 120, 35 97, 36 111,
37 146, 41ff. 233ff. 251, 42 149,
44 258. 262. 270, 45ff. 285, 46 393.
21 3 186, 5ff. 394, 7 126, 9 126, 16 387,
26 136. 141, 27 198. 211. 259, 31 87.
22 7 33. 38, 11 269. 278, 15 27, 16 44.
376, 17ff. 401, 18 75. 88. 90. 376,
21 186, 27 212, 29f. 109f. 231, 30 109.
202. 328, 31 186. 270, 40 347, 42 38f.
157. 316, 46 347, 57 64, 59 64, 61 270,
66 225, 67ff. 252, 69 164. 206. 236.
251, 69f. 394, 70 209. 225. 236.
23 2 239. 249, 3 250. 256, 34 157,
35 225. 250. 256, 37f. 250. 256,
38 256. 394, 39 250. 256, 42 109. 250,
46 157, 47 225. 250, 51 89.
24 3 270, 19 51, 26 95, 34 270, 47 85.
136, 49 182.

Eingehendere Auslegung ist gegeben zu:

Mt. 3,17 (Mk. 1,11, Lk. 3,22)	226ff.
6,7f.	283ff.
6,9ff. (Lk. 11,2ff.)	296ff.
6,34	333
11,12f. (Lk. 16,16)	113ff.
11,27 (Lk. 10,22)	23ff.
12,8 (Mk. 2,28, Lk. 6,5)	215f.
16,19; 18,18	174ff.
17,5 (Mk. 9,7, Lk. 9,35)	226ff.

	19,16ff. (Mk. 10,7f. Lk. 18 18f.)	277f.
	21,9 (Mk. 11,9f.)	180ff.
	22,41ff. (Mk. 12,35ff., Lk. 20,41ff.)	233ff. 258. 262. 270.
	23, 26	372f.
	26,63ff. (Mk. 14,61ff., Lk. 22,66ff.)	252ff.
	27,11 (Mk. 15,2, Lk. 23,3)	256f.
Lk.	11,2ff.	296ff.
	11,41	372f.
	17,20f.	116ff.

90839

Dalman, G.H.

226 Q

D168.2

Die worte Jesu.

3 NOV
1934

Che

22 JUL

226 Q

D168.2

0

90839

